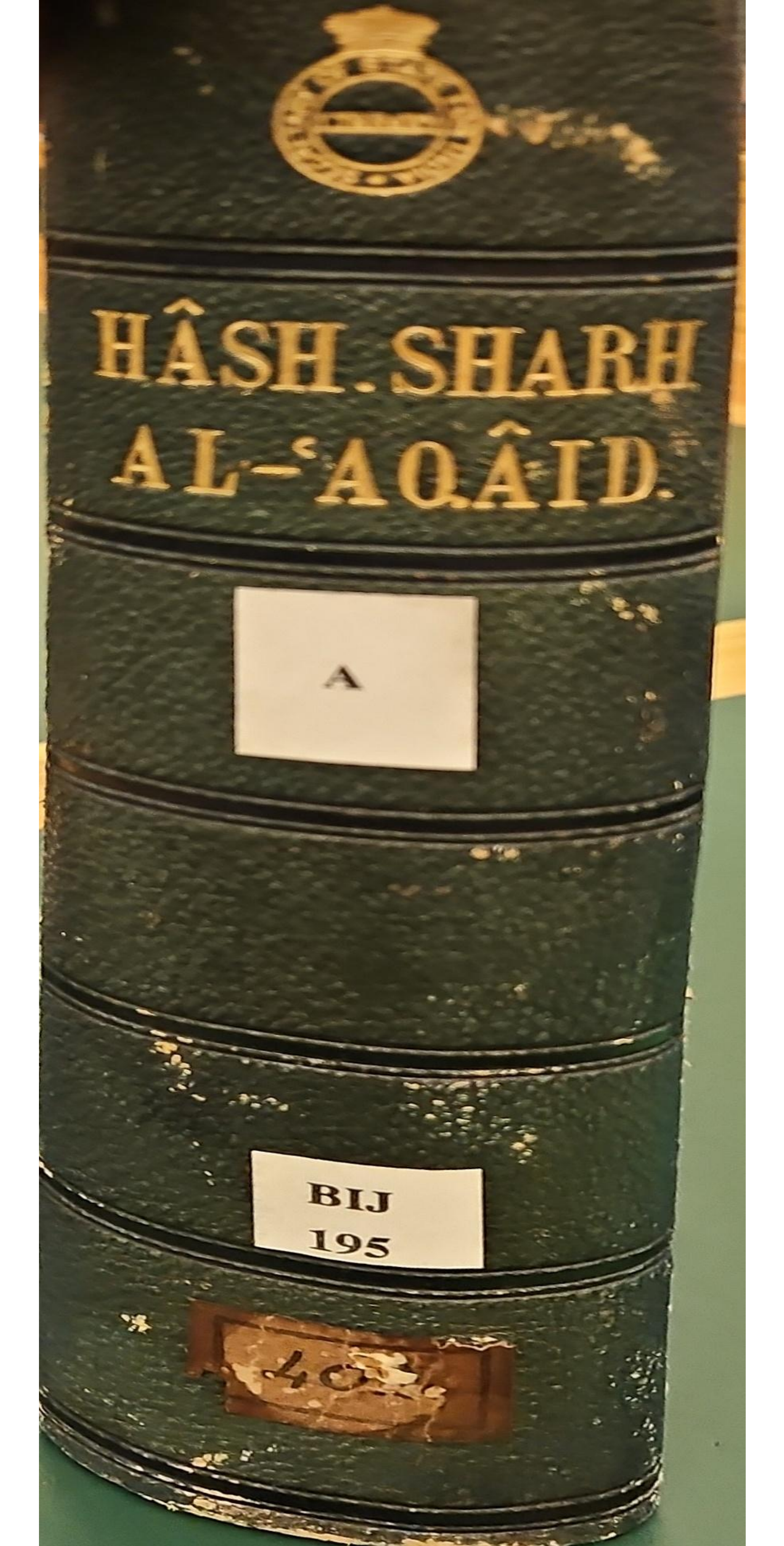


HÂṢH. SHARḤ
AL-ʿAQÂID.
A
BIJ
195

حاشیه ملا علی جدید

19[illegible]
The Hashiah of Mulla Ali

195

حاشیه علی حاشیة الخیالی
لمولانا غازیخان تغمده الله بالغفران

بابت هدیه گرفته از ترکه
شیخ علم الله [illegible] شد
بتاریخ ۲۸ ماه ذی الحجه
سنه ۱۰۲۳

متملکات الفقیر الی الله الغنی
علم الله بن عبد الرزاق الملک الحنفی [illegible]
عفی الله عنه

حاشیهٔ مولانا
غازیخان بر حاشیهٔ
خیالی بر شرح عقاید نسفی
در علم کلام بخط نسخ و نسخ تعلیق
بابت خرید از ترکهٔ شیخ
علم الله جمع کتابخانه شد به
تاریخ بیست و هشتم ماه
ذی الحجه سنه ۱۰۲۳

[illegible] العبد عبد الله ابن [illegible] ۱۲۰۶
اصفی [illegible]

[illegible]

[illegible] صدر [illegible]
[illegible] سنه ۱۲۰۶ [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على الائه العلية من الاعتناء بالاطلاع على الضروريات الدينية والشكر على الطف نعمائه البهية من التذاذ معرفتها بالادلة القطعية والصلوة والسلام على خير الانام من الموصل للخواص والعوام الى غاية المهام ونهاية المرام ثم اعلم انه يقول احوج عباد الله الغني نظام الدين ابن شيخ علي القاضي البدخشي لما كانت مسائل علم الكلام وسائل الحصول مطالب الاصلية في معرفة الذات والصفات على قدر الطاقة البشرية وذرايع للوصول الى حصول اتم مراتب الذات الاخروية في بصائر انوار العقائد الصحيحة المنجية بل هي مجنحة الارواح القدسية لمشاهدة جمال الحق مع حقايق معتقدات اهل السنة والجماعة وطبق كلام العلماء الاعلام على ان الشرح المشهور الذي لعقايد النسفية لانظارة له بساير الكتب الكلامية ولم ير نظره عيون العقول في صحايف الايام الخالية فكحلت بصر البصيرة بكحل الجواهر الذي ركبه مهرة العلماء وكملة الحكماء من الحواشي وغيرها فبصرت جمال العرايس الابكار اللطيفة بانظار الافكار العقلية وشاهدت انوار آثار عوالم الاسرار الالهية في مرايا كواكب القوانين الشرعية الاعتقادية

قوله قلبي

نور قلبي اليهما لحصول نسبة خاصة مستدعية لنظر العناية من الواهب العطية
فعلقت على اعناق ابكار رسايلهما الهياكل الطلسمية المؤلفة من الالفاظ و
الاشكال الكتبية ونظمت معها فرايد لالى الادعية المرجوة الاجابة لكونها
في حق من له الولاية مترجيا عنايته انوار القدسية التي هي متعلقة لكواكب
مسايل الاعتقادية نحو تلك القوالب اللفظية والكتبية لكونها جامعة
لكثير من منسوبات تلك الانوار الالهية ومتمنيا لان تسمع بهما على الحمل الوجوه
المرضية كما اشفع الاوايل باستنطاق الهياكل النورية فاقول يا نور نور المشارق
والمغارب بانوار عدالة الخاقان الاكبر الاعظم والقان الاعدل الاحكم الذي
خصصته بلوازم معرفة كمال قدرتك وشرفته بخصايص واعي نوادر حكمتك
حتى اعتمد باستقلال عنايتك واقدم على معالي الامور كتسخير ممالك غير المحصور
وسخرها على ايسر المنوال وانتظمها باحسن الاشكال على اسرع الاحوال ويا حفيظ
احفظ من جعلت وجوده سببا لحفظ ممالك الاسلام ومسالك شريعة خير
الانام عن التغييرات الصورية والتبديلات المعنوية ليشفع عن فيوض حماية نبيك
عموم خليقتك بواسطة خليفتك ويا رافع ارفع لواء جلال دين حبيبك
محمد عليه السلام بظهور جمالك وجلالك عن اكبر مظاهر ظهورك لترتفع الى
السماء العليا رؤس الفقراء العقلاء ويخفض على سطح الغبراء اعناق الجبابرة
الحمقاء بحرمة ذاتك وصفاتك يا غفار يا قهار لما كان مبنى الكلام الظ
ان يكون المراد علم الكلام ولعل هذا جواب سؤال مقدر والاحسن في تقرير
ان الاولى ان يصدر الكتاب بما هو من المقاصد كمباحث الذات وبما يستند

عليها مثل العالم حادث ولا يلائم التصدير بما ليس من المقاصد ولا من الوسايل الى حصولها سيما اذا كان من اجلى البديهيات التى لا يصلح ان يتعلق القصد بافادتها فاشار الى الجواب بان ما كان اهم المقاصد بل كلها موقوفا على وجود الحوادث والواقع انه انكره السوفسطائية فناسب ان ننبه عليه فقال الح **اقول**

بوجود المحدثات اى المحدثات الموجودة نظير حصول صورة الشىء اذ يستظهر لك ان المستند لحقيقته من المحدثات قال المحشى المنبجر عصام الملة والدين نور مرقده الاولى ان يقال بالمحدثات لتعم الاستدلال بوجود المحدثات واحوالهم كلام نور مرقده محل نظر لانه لو كان المراد الاحوال الموجودة التى للمحدثات فداخله فى الحوادث وان كان الاعم فلا يصلح للاستدلال فيه ما فيه لقائل ان يقول لا يمكن الا الاستدلال بوجود المحدثات على كنه الصفات والافعال اذ وجود المحدثات انما يدل على وجود الصانع وعلى توحيده اما على الارادة والقدرة التامة والحيوة وارسال الرسل والبعث وغيرها فلا يدل يمكن ان يقال المراد ما يعم من ان يكون الاستدلال بالذات او بالواسطة الا انه لا يلائمه قوله الى ساير السمعيات وسينفصل الكلام فيه على وجود الصانع الصنع هو الايجاد بالاختيار فلا يتعلق الا فيما يكون له العدم السابق على الوجود فان الصانع لا يكون الا حادثا ومطلب الكلامى اثبات وجود الصانع ومسلكهم الحدوث بخلاف الحكماء فان مطلبهم اثبات المبدع ومسلكهم الامكان فظهر وجه اختيار الحدوث والصانع قوله وتوحيده يحتمل ان يكون معطوفا على الوجود الصانع ويحتمل ان يكون معطوفا على الصانع وعلى الثانى لا بد من حمل الوجود على ما بينا ولى الرابطى وانما

اقول الاولوية ممنوع صح

[illegible]

متكلمين

التوقف عليهم

يدل المحدثات



3

يدل المحدثات على التوحيد اذ التعدد يوجب فساد العالم وعدم خروج شئ
جزء منه الى الوجود للتمانع ثم اعلم انه يجوز ان يكون قوله وتوحيده اشارة
الى الصفات السلبيه بالتعبير عن النوع باسم افراده فح يكون المراد بالصفات
الثبوتيه ويحتمل ان يكون المراد به الصفة السلبيه الخاصه ويكون المراد
بالصفات ما يتناول السلبية ايضا ووجه التخصيص بعد الذكر اهميته كما يظهر
من مبحثه ، وصفا تراى كثيرا لان السمع والبصر ليس كذلك اقول وافعاله
الخ اعلم ان المقصود فى هذا المقام ليس الا بيان ما يلايمه التصدير بالمستلبين
وملايمة ذكرهما لما هو بناء الاستدلال فى جميع المقاصد عليه والتنبيه لافادة
ذلك اشارا اجمالا لجميع المسايل ولا يستدعى ذلك ان تقع على ترتيب البحث
عنها اذا كان الضبط فى عدم الترتيب اسهل فيجوز ان يكون المراد بما يستدل
بوجود المحدثات عليه كل ما يستقل فيه العقل من العقايد حتى يكون بحث
النبوة ايضا داخلا فى هذا القسم باعتبار ان الارسال فعله تعالى وبحث السمع
والبصر داخلان فى السمعيات فلا تتجه ما قيل ان العقل لا يستقل فى بعض الصفات
كالبصر والسمع ولا ان بحث النبوة مما لا مدخل له للسمع والعقل والا يلزم الدور لان
السمع موقوف على مجز الصادق اقول ثم منها اى يستدل من وجود
المحدثات او نفسها بشرط الوجود بتوسط العلم بالذات والصفات كما يستفاد من
لفظه ثم ويكون مرجع الضمير المطالب والاول اولى فيه ان المراد من الاستدلال
بلا واسطه فقد سبق انه لا يتم فى اكثر الصفات وان كان المراد ما يعم لما يكون
بواسطه فالسمعيات ايضا كذلك يمكن ان يقال المراد هو الثانى الا ان القسم الاول

بل الكلام على ما قالوا الا ان ابن حجر رحمه الله تعالى ان نور واستند لا عقليا صح

كما سبقت الاشاره اليه صح

بل لا يتم دعوى اولويه الترتيب صح

بوجود المحدثات ان كان الاستدلال صح

لا يتناول السمعيات او المراد ان العقل بانفراده بدون ملاحظة النقل يستدل بوجود المحدثات
ولو بواسطة قوله على وجود ما يستدل بما يشاهد من الاعيان فيه انه يستدل
بغير المشاهدات ايضا الا ان يقال التخصيص لكونها مبادٍ والعلم بها اقوى قال
اهل الحق يحتمل ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب ويحتمل ان يكون
المسئلتين لا غير بما وبما حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وعلى الثاني
الظاهر ان يكون المراد من اهل الحق غير السوفسطائية اما باعتبار ان يكون المراد
بالحق والله تعالى وغيرهم قائلين بالحق تعالى وفيه او باعتبار ان المراد بالحق
الحكم المطابق للواقع فاطلاق اهل الحق على هذه الطوايف كلهم اما بمجرد ان
حكمهم في المسئلتين مطابق للواقع او بان لكل منهم حكما مطابقا للواقع
بخلاف السوفسطائية فان ليس لها احكاما مطابقا للواقع اصلا على ما هو المشهود
من مذهبهم وعلى الاول اى على تقدير كون المقول المجموع يكون المراد باهل الحق
اهل السنة والجماعة لا غير السوفسطائية مطلقا لان مجموع ما في الكتاب ليس
من امور يكون جميع الطوائف غيرهم قائلين بها وارادة اهل السنة والجماعة
من اهل الحق يحتمل ان يكون لكونه حقيقة عرفية ولتبادر فرد الكامل ومعنى دينيه
في اصل معنى اهل الحق من يكون له حكم مطابق لنفس الامر ولو كان وجه الارادة
ما قاله المحشي من انه يحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة اقول
يرد عليه رحمه الله بطاهر ان في كثير من المسائل اختلاف بين اهل السنة
كمسئلة التكوين مثلا والمطابق للواقع اما الايجاب او السلب وان كان يمكن
الدفع بان المراد بحقيه جميع مسائلهم حقيه مسائل الضرورية فلا يحه الاشكال

اقول

بالخلف

بالمختلف فيه الذى لاهل السُّنة اذ الاختلاف بينهم ليس فى الضروريّات

فيه او المراد ان الحقّ فى الامور الدينية مطلقا ليس بخارج عن هذه الطايفة

المخصوصة لان الحق موقوف حد الاربعة من مجتهدى اهل السنة بخلاف

ساير الطوايف اذ ليس طايفه خاصة غير اهل السنة لا يكون الحقّ خارجا

عن احد منهم او المراد بالحقّ اعم من ان يكون حقيقه او حكما بان يترتب

الثواب عليه ولما كان لمجتهدى اهل السُّنّة رتبة الاجتهاد لتحقق شرايطه

وبذل جهدهم حتى لم يقع منهم الخطاء فى الضروريات فترتب الثواب على اجتهادهم

وان كان خطاء وغير الانبياء لا يجب ان يكون محفوظا من الخطاء فى جميع المواد فى

جميع الاوقات بخلاف غير اهل السنة فانهم ليسوا من اهل الاجتهاد لعدم تحقق

الشرايط لهم وعدم بذل جهدهم والا فلم يقع منهم الخطاء الفاحش من الخطاء فى

الضروريات لان الله تعالى كريم فمن يبذل جهده على طلب الحق لم يستتر

عنه الحقّ بحيث لم يحصل له ما يتوقف عليه النجاة فى دار الاخرة كيف

لا ولا يكون تكليف الذى على وجه العموم فى جميع الضروريات تكليفا

بما لا فى الطاقة بالنسبة اليهم ولا يقع تكليف بما لا طاقة به من الحكيم العادل

وان امكن اعلم ان للمحشيين فى بيان ان المقول من مجموع ما فى الرسالة او

المسئلتين اللتان فى الصدرين جحا وتزييفا امورا لا تخلو عن ضعف منها

ما قال زبدة الموفقين عصام الملة والدين نور مرقده فى تزييف احتمال

ان يكون المقول المجموع وهو المرضى للمحشى الخيالى رحمه الله حيث قال والاحتمال

ان يكون المقصود بالمقول مجموع ما فى الكتاب من العجاب فانه يمنعه قوله خلافا

الا ان اسباب ان جميع الطوائف غير اهل السنة اختلافهم فى الضروريات محل تأمل والا يلزم جواز تكفيرهم والاكثر على عدم جوازه الا ان يقال ليس المراد بالضروريات ما يجب الايمان به بل ما يكون الاهتمام به ضروريا بنوع من دخول الجنة او باعتقاده صح صح

للمحافظة عن دخول النار لان الله تعالى كمال كرمه وغاية شفقته نبه ان لا يترك بيان ما يكون منجيا عن دخول النار لمن بذل الجهد فى الدين فيما لا يمكن الاطلاع به بمجرد العقل صح صح

بعض امور يكون النجاة عن دخول النار موقوفا عليه صح صح

كلها عن ضعف واقواها صح

للسوفسطائية اذ هو ليس مقصودا بالنقل ثم كلامه نوّر مرقده **اقول** الكلام

في ان المقول هل هو المجموع او المسئلتان وكون المقول المجموع لا نسلم ان يقتضي

كون جميع ما في الكتاب منقولا لان المصنف ايضا من اهل السنة اذ يجوز ان

يكون في الكلام تغليب الغائب على المتكلم لكثرة الغائبين واصالتهم وعلى

تقدير تسليم الاقتضاء فلا نسلم ان يكون مقتضيا لكون المجموع مقصودا بالنقل

اذ في العرف يقال فلان قال هذه المقالات مع انه لم يقل الا المقاصد منها فيجوز

ان يكون المراد ان مجموع المقاصد والمسائل قول اهل الحق لا المسئلتين فقط مع

انه يمكن ان يقال يجوز ان يكون الخلاف بالنسبة الى القول لا المقول اى قال اهل الحق

حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق والحال ان لا خالفهم في القول بذلك السوفسطائية

حيث لم يقل بذلك وح لا يلزم ان يكون خلافا للسوفسطائية مقول اهل الحق

كيف ان يكون المقصود بالنقل ولو سلم ان يكون بالنسبة الى المقول فلا نسلم

بطلان ان يكون خلافا للسوفسطائية مقول اهل الحق بل ان يكون منصوصا بالنقل

لجواز ان يكون خلافا للسوفسطائية قول المشايخ المتقدمين وجرى عادة

المشايخ بالتزام نقل كلام المتقدمين تبركا بخصوصه منها ما قاله الفاضل

اللاري من ان المقول هو المسئلتين لانه لو كان المقول مجموع ما في الكتاب

لكان الظاهر ان يكون ما في الكتاب قول جماعة مخصوصة والمصنف ناقله ولا

يكون فيه كلام وافادة مخصوصة له وهو خلاف الظاهر لشأنه ثم كلامه

اقول في ما ساقه كلامه كلام اولا نسلم انه على هذا التقدير يلزم ظهور

ما قلته المص بالنسبة الى جميع ما في الكتاب وانما يلزم ذلك لو لم يكن كون المص

السوفسطائية مخالف صح

ومنها ما قاله الفاضل

من اهل الحق

من اهل الحق ظاهرا او لم يكن يغلب الغائب على المتكلم لنكتة وهي من وجوه المشهورة

في البلاغة ولم يكن في كمال الظهور بكنه التغليب وهو الايماء الى ادعاء ان الكل

كانه منسوب الى القوم لكون مخترعات المصنف ايضا مستخرجة من قوانينهم

وبملاحظة كلامهم يصلح للاعتبار ولم يكن في المخاطبات في غاية

الشيوع وقوع حكم الاكثر على الكل كما قال الله تعالى قرانا عربيا مع ان فيه كان

غير العربي ايضا كالاستبرق ولو سلمنا لزوم ذلك الا ان اختيار اعتبار خلاف

الظاهر للاحتراز عما يكون الاحتراز عنه احسن من سنن العقلاء المعقولين وكون

خصوص المسئلتين مقول القول موهم لان لا يكون غير هذين المسئلتين

من مقولات اهل الحق وايضا موهم لان كل من القائلين بهاتين المسئلتين

بحسب نقاله في العرف من اهل الحق وليس كذلك اذ لا يقال في العرف للمجسمة

مثلا ما يقال لغير اهل السنة مطلقا اهل الحق اذ المعتبر من اهل الحق ان يكون

مذهبه حقا ولو سلم لزوم ما قلته المص الا انه ليس فيه ازدراء بشان المص

اذ المتبادر من كون المجموع مقول الجماعة مخصوصة والمص ما قاله بحسب

العرف ليس الا ان يكون احكام وقعت في هذه الرسالة من مقولات هذه الجماعة

المخصوصة ويكون المص قائلها الا ان يكون مجموع الملفوظات من ملفوظاتهم

ويكون المص فلا في جميع الالفاظ مخصوصها كما لا يخفى على المنصف المتتبع

المنصف ما لحد لاغر وليس هذا ازراء بشان المص اذ ليس من اللازم بل ليس

الظاهر ان يكون كل متنبا وليس ازراء في لنا قلته بهذا المعنى في المتون

وعلو الشان يظهر بايراد المسائل كلها على ما كانت هي في نفس الامر ومنطبقا

من الاحسن صح

ذكرت بطريق المقصود به صح

مص متعينا كيف ان يكون كل ما يورده اورده كان منه صح

لقول الجمهور مع ملايمه الالفاظ وفصاحه الكلمات وبلاغه التراكيب وغاية
الاختصار مع الايضاح فى الافادة ولو سلم كون ذلك ازدراء فلا فساد فى لزوم
الازدراء بهذا المعنى لان الواقع ليس الا ذلك اذ جميع احكام التى فى هذه الرسالة
مذكورة فى كتب السلف فتامل وانصف قال الله تعالى يحب المنصفين ومنها
ما قاله بعض الاخوان انه لو كان المقول المجموع يكون الفاعل هو الاشعرى بل اهل
السنه وعندهم الثابت والموجود الخارجى لا سيما بل المترادفان فيستفاد
ان خلاف السوفسطائيه مخصوص بانكار الوجود الخارجى ثم كلامه
اقول رحمه ان يكون الثابت عندهم موضوعا لما قام به الثبوت الخا
اذ لا مجال للمنع فى ان الثابت فى اللغة ليس معناه الوضعى الا ما قام به الثبوت
وبطلان تحقق الثبوت الذهنية لا يستدعى القول بالنقل الى ما يكون فى الخارج
داخلا فى مفهومه مع انه يمكن ان يقال هل لهم نقل فى العلم بها متحقق وانكار العلم
مستلزم لانكار وجود الذهنى على ان من الجائز ان لا يتعلق الغرض الا بانكارهم
وجود الخارجى اذ ليس الوجود عند المتكلمين الا الخارجى مع قطع النظر عن تلك
الاجوبه بل ليس هذا الكتاب من معتقدات المتكلمين النافين لوجود الذهنى
ولو تم ما قال لحتم ما لزم سواء كان المقول مجموع ما فى الكتاب او المسئلتين فقط
ثم اعلم ان ما قلنا ان كلما قيل فى ترجيح كل من الاحتمالين فلا يخلو عن تعسف
وهو بالنسبة الى كلام المصنف ما كلام الشرح فناظر الى ان المقول ليس مجموع
ما فى الكتاب بل تلك المسئلتين ولهذا قال استاد هو المدققين وبرهان
المحققين سمى سيد المرسلين باسم يختص به فى السماء نعمه بغفرانه الظاهر

فيكون ذلك قرينه لعدم قصد افادة
كون انكار السوفسطائية مخصوصا
لوجود الخارجى صح

Ahmad Tanhi[?] 1/15

رحمه السباق

من السياق والاقتصار على تفسير الحق ان المقول حقايق الاشيا ثابتة والعلم بها متحقق وان المراد من اهل الحق ليس جماعة مخصوصة ومن هذا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي الظ ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة مع ان قول المص فيما سياتي والالهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل الحق حمايا ياباه ثم كلامه لا يخفى على المتامل انه يحتمل ان يكون قوله نعم يمكن بعنوان ان الظ من السياق والاقتصار الخ دليلين بطريق اللف والنشر المرتب لاثبات ان المقول حقايق الاشيا ثابتة والعلم بها متحقق لا المجموع واثبات ان المراد من اهل الحق ليس جماعة مخصوصة بل غير السوفسطائية مطلقا ولا يبعد كل البعد ان يكون كل منهما دليلا لكل منهما على الانفراد مطلقا او بالاجتماع ويظهر على المتامل مما سبق كونهما دليلين بطريق اللف والنشر ان ساير الاحتمالات ايض فاعلم ان كون الظاهر من السياق دليلا لان يكون المقول هاتين المسئلتين فلان الظ من قوله لما كان الى قوله ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما اسامه من الاعيان والاعراض والعلم بها الى قوله فقال اهل الحق الخ ان المقول يكون ما به التصدير وفيه التنبيه على وجود ما يشاهد والعلم بهما وهو هاتين المسئلتين واما كون الاقتصار على تعريف الحق دليلا على ان المراد من اهل الحق ليس جماعة مخصوصة فلان الظ ان لا يكتفي ولا يقتصر على تفسير الحق لان مجرد بيان الحق لا يكفي في ظهور ما هو المراد بل لا بد مع تعريفه الملايم ان يقع التعرض بما يفيد لكون المراد الجماعة المخصوصة منهم لتبادر ان ليس المراد باهل الحق ما يكون جميع احكامه مطابقا للواقع لان في مسائل المختلف فيها

فلان المراد لو كان الجماعة المخصوصة فالظاهر ان صح

اذ المتبادر عند عدم التقييد اما ان يكون جميع الاحكام مطابق او ان يكون حكم من الاحكام مطابق او الاكثر ومن البين صح

اهل السنة المطابق للواقع ليس الا قول واحد فيكون المراد من اهل الحق ما يكون
له حكم مطابق للواقع في الجملة او ان يكون اكثر احكامه كذلك وغير السوفسطائية
لهم الاحكام المطابقة للواقع اكثر وحمل عبارة الاسناد بعد بعض قرائنه على ما حملناه
اولى بل اصوب مما نقل عن بعض الاحوال وهو هذا والاقتصار على تعريف
الحق اي ايراد تعريف الحق على وجه المذكور وعدم ايراد قيد على وفق الشريعة
دليل على انه ليس المراد جماعة مخصوصة لان عند اهل السنة موافقة الشريعة
معتبرة في الحق ولو كان المراد بهذه الجماعة لا ترك هذا القيد وانما كان
حمل العبارة على ما قلناه اولى بل اصوب لانه لو كان المراد معنى الذي قاله فلا وجه
لان يقال وانما اقتصر على تعريف الحق بل الابد ان يقال وانما قصر تعريف الحق
حيث ترك قيدا اعتبره اهل السنة ثم اعلم انه لا يتجه على الاسناد بعد بعض قرائنه
شيء مما قاله الفاضل اللاري حيث قال ان الظاهر من السياق على ما قاله المحشي
الفاضل في حاشيته وهو هذا اي مما سبق لا حل تصدير الكتاب
حيث قال التشبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض والعلم بها انه
تصدير الكتاب بقوله حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق مناسب للمقام
لا ان المقول هو بعينه لا الشامل له ولغيره الذي هو مجموع ما في الكتاب
والاختصار على تفسير الحق جاز ان يكون لكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة
بقرينة ظهور ان المقول مجموع ما في الكتاب كما ادعى الفاضل المحشي ولو سلم
ان الظاهر منها ما قال فهو راي الشارح وللفاضل المحشي ان لا يسلمه بل ان نقول
مراد المص ما قلت لا ما قال الشارح ثم كلامه اما انه لا يتجه عليه بعد بعض قرائنه

الاولى من الامور المذكورة فلان المذكور بالتصريح ليس الا ان المناسب هو التصدير
بالتنبيه على وجود ما يشاهد والعلم به فيكون الظ من قوله لما ناسب كذا فقال
الخ ان يكون المقول في الصدر هاتين المسئلتين على وجه الخصوص لا ما بعدهما
ايضا فلم يظهر من السوق انه لم يذكر وجه ذكر الباقي على وجه الخصوص فلم
يترتب على السابق بظاهره قول المجموع على وجه الخصوص ويتفرع القول بالمجموع
بخصوصه بمجرد ذكر تصدير الكلام ببعض اجزائه ليس بظاهر ولعل العمدة
بغفرانه في حاشيته اشار بذلك حيث قال فيها بالفاء وقال
فقال ثم كلامه تغمد بغفرانه ويمكن ان يجاب بعبارة احرى لما كان
المقاصد مما قاله الشارح في دلالة ما كان الخ ان كان كون المناسب للوقوع في الصدر
ما هو تنبيه على وجود ما يكون وسيلة الى المقصود الاهم تقتضي لان يقال هذا
فالظ ان المقول ح ما يكون منهما الى ما يتوصل الى المقصود لا ما بيننا ولا المقصود نعم
انما لا يكون الظ من السياق المذكور ان يكون المقول هو المسئلتان لا غيرهما
بل يكون ظ السياق ان تصدير الكتاب بهما مناسب المقام ويكون الظ
من السوق ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب لا هاتين المسئلتين
او نقول لما كان مبنى الكلام على الاستدلال هكذا على كذا ناسب تصدير
الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان الخ فقال هكذا
او على هذا النهج وما تعيد مفاده فيه تامل واما الجواب عن الاقتصار على
تفسير الحق لجواز ظهور ان المراد اهل السنة بقرينة ظهور ان المقول مجموع
ما في الكتاب فليس بحسنه لان بما قررنا علم ان مقولتنا المجموع ليس بظاهر

فلان الظاهر ان المراد انه لما كان مبنى الكلام على كذا ناسب
التصدير بهما ولما ناسب التصدير بهما فقال الخ فالظاهر ان يكتفي
المسئلتين المجموع ان المذكور على وجه الخصوص في
مقدم الشرطية الثانية ليس الا هذين الامرين فلا يكون
بمقتضى الظ اللازم عند العقل منه على وجه الخصوص الا الظ
الامرين والحكم بلزوم القول بالجميع بمجرد كون المناسب بتصديرهما
ليس بظاهر ولعل لافادة ما فصلناه زاد تعالى بغفرانه
في اصل الحاشية لفظ لما قبل قوله ناسب الخ وفي حاشية
للحاشية قال فقال بالفاء ثم كتب في حاشية
الحاشية وانما قلنا الظ لانه يجوز ان يكون المراد بقوله
لما كان مبنى الكلام الخ الاشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في
الكتاب بالتصدير بهما بين المسئلتين ثم بالبحث عن
الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات في بكون
النفي المجموع ثم كلامه فيكون للاستناد منشرا لما من اوجه
الفاضل اللاري واشار الى الجواب بان البناء في المقام
على الظ لا ينافي تجويز ان يمنع الظهور مستندا بالتعرض
على وجه منه تفصيل لا ينبغي لو لم يكن المقصود
بيان ترتيب الاحوال كلها الا انا نقول هذا لافادة ان المسئلتين
مما يتوقف عليه جميع ما في الكتاب وبهذا اتم في وجه التصدير
بهما ولو كان المراد بيان وجه الترتيب فلا يلائم ان تفصيل
في جانب التالي ايضا ولم يقتصر بتصديره بوجه ما صح صح

وادعاء المحشى الجيبالى لا تفيد فى مقابل الاستاد نعمد بعفرانه واما الثالث فايضا

لا يحه لان الاستاد نعمد بعفرانه بنى الاعتراض على المحشى لا ببناءه على ما حمل

عليه السنة حيث كتب المحشى بهذه الحاشية على قوله فقال والا لا وجه

لا اراد قوله فقال ويلايم كون بناء اعتراضه نعمد بعفرانه على المحشى بناءه

الكلام على حمل السنة ما قال نعمد بعفرانه فى حاسية الحاشية وقع بالفاء

وقال فقال ثم كلام وايض لا يحه على الاستاد نعمد بعفرانه ما قاله

الفاضل من انه ليس الاباء فى قول المص والالهام الخ لجواز ان يكون المراد باهل

الحق هنالك غير ما اراد ههنا ولو سلم ان المراد فيهما واحد فلم لا يجوز ان يكون

هو اهل السنة والجماعة ولاما نع منه ولست شعرى ان اباءه من اى وجه

ثم كلام وانما لم يحه عليه ما قاله اولا لان مجرد جواز ان يكون المراد هناك

غير ما يكون المراد فى السابق مع ظهور ان المراد بهم فى المقامين واحد لا يفيد

فى عدم لزوم اباء من وجه وهو المطلوب اذ يكفى فيه ان الظ كون المراد

باهل الحق فى مقامين واحد واما ان ما قاله ثانيا فلا يحه لانه اذا كان

المراد منهما واحد فجواز ان يكون هو اهل السنة لا تفيد فى دفع اباء الذى

ادعاه الاستاد لان مقصوده انه لو كان المنقول مجموع ما فى الكتاب فيأتى

عنه ان نقول والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق بعد ذلك لا

لاستلزامه اللغو قلت بهذا الجواب بالفاضل اللارى فقال الاباء لا يستعمل

الا فيما يكون التوجيه محالا فقلت له فما الفرق بين نوع اباء وكل اباء واباء

المطلق ولا يخفى ان جواز حمل اباء المطلق على الاباء فى الجملة مما لا كلام فيه ولو سلم

لانه لم يعرض عليه والحال ان منصبه المحشى
وطرافه السان لو كان فسادا فى كلام الشارح
ومع على قوله فقال ذلك كتب الحاشيه
فلو لم يكن مراده ان على حمل الشارح بكون
المنقول المحمول فلا وجه لازديا دقول
الشارح فقال صح صح

ان يكون لطريق

8

ان يكون بطريق المجاز قوله الحكم المطابق بفتح الباء او بالكسر الى ان الكسر
هو الظاهر الشايع لاصالته نفس الامر ولعدم الخلاف في وجوب الكسر في تفسير
الصدق الذي ليست المقابلة بينه وبين الحق بهذا التفسير الا باعتبار
استعمال كل منهما في مقابلة امر آخر ولا ايراد ما يلائم احتمال الفتح بعد ذلك
قد يفرق قيل لا ابدال يقول وايضا قد يفرق اذ في السابق ايضا لزم الفرق
باعتبار رفق الذي يستفاد من تغاير مقابلتهما • قلنا في السابق الفرق
باعتبار مجرد الاستعمال لا بتغاير المفهومين فكانه معنى ليس بالفرق قوله
المطابقة بعد لح اعلم ان المفاعلة للاشتراك بين الشيئين في الفاعلية
والمفعولية ويدل على هيئة فاعلية احدهما ومفعولية الآخر صريحا
وعلى العكس ضمنا والمقصود ان هيئة الفاعلية التي مطابقته بالكسر ما الواقع
سمي صدقا وهيئة المفعولية اي مطابقته بالفتح للواقع سمي حقا وانما
سميت هيئة المفعولية حقا لان المطابقة بالفتح للحكم ما الواقع فرع المطابقة
بالكسر للواقع بدلان حال الحدث في الفاعل باعتبار فاعليته للشيء اصل
بالنسبة الى حال الحدث في المفعول باعتبار مفعوليته له فيصح ان يقال حقا
لتلك المطابقة بالفتح باعتبار ان ~~المنظور~~ الاولى ~~اليها~~ نفس الامر وهي انما ثبت
حق وعلى هذا ~~التحرير لا تبعة على قوله والمطابقة تعتبر في الحق من جانب~~ •
~~الواقع ما ورده~~ ~~لورود~~ فيه علاوة فان قلت لو كان حقية الحكم مطابقة الواقع
اياه لكان الحق هو الواقع وساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف

معنونا بعنوان قد يفرق صح

يصح الا انه صح

اذ المبدء هو الاصل صح

الاصل فيها حال صح

وهذا القدر كاف لكان اللفظة صح

~~وعلى هذا~~ صح صح

ما قال المحشي السيد يندفع ما قاله صح

الواقع بشئ منهما على ان البطلان لهانية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته
لاعتقاد دم كلامه وظهر من التحرير ان الحقية ههنا جعلت صفة الحكم لا للواقع
نعم لذلك الاعتراض صورة ورود على قوله معنى حقية مطابقة الواقع
اياه الا انه مندفع بما حققه السيد في دفع الاعتراض على تعريف الدلالة
بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم وان كان صفة للفاهم الا ان فهم المعنى
من اللفظ صفة اللفظ من قسم صفة السببي ولا يلزم من كون معنى الحقية
مطابقة الواقع للحكم ان يكون الواقع موصوفا بالحقية كيف الميس ان معنى كون
زيد نتيجة العلماء ان يكون اباه عالما لا يستلزم لان يكون اباه متصفا بانهم
نتيجة العلماء فح الحاجة في الجواب عن الاعتراض المذكور المورد على الشارح
الى ما قاله نور مرقده قلت في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة
وحاصله كون الحكم بحيث تطابقه الواقع للحكم ثم كلامه اذ الا يستفاد من كلام
القوم سيما الشارح ان في اسناد السببي والنظائر يكون مسامحة
كيف هل في مثل زيد قايم الاب مسامحة والجواب بالمسامحة وانما يلايم
هذا بما قاله قدس سره في مثل هذا المقام لا بما قاله الشارح فتامل والصيف
اعلم انه لما كان المطابقة يطلق في الاكثر على موافقة الفرع بالاصل لا العكس
ولهذا يقال هذا النقش مطابق هذا الخاتم ولا يقال على العكس والحقية انه يكون
ابلغ من الصادقية او يفهم منه البليغ ان حكم العقل يساير في الثبوت
نصح ان يقال كان الواقع طابقه له ثم اعلم ان تسمية مطابقة الحكم و

ثم اقول ايضا هذا صح

بل على حرر ما في الدرس السابق يظهر
ان الحقية صفة الحكم ولا يجوز ان
يكون صفة الواقع صح صح

لان الجواب بالمسامحة لا يلايم من جانب
الشارح اذ القول بالمسامحة في الصفة
السببية ليس طريقه بل اكثر القوم على
انها بطريق الحقيقة صح صح

الفاعلية بالصدق فلان المنظور الاولى ح هو الحكم والصدق بحسب
معنى الاصلى يصح ان يكون صفة له اذ الصدق فى اصل اللغة معنى
يقال لها بالفارسية راستى وراست كفتن ولا يخفى على المتامل انه يصح تفسير الصدق
بهذا المعنى و تعريفه بالانباء عن الشئ على ما هو عليه فصح ان يقال
ان الانباء عن الشئ على ما هو عليه معنى الاصلى للصدق ويمكن ان
يجعل الصدق بهذا المعنى صفة للحكم لان حكم العقل وملاحظته يصح
ان يقال مسى عن النسبة المتحققة فى نفس الامر على ما هو عليه وان
كان الظان المنبى هو المتكلم الحاكم ولو لقيت القلب تشهد على ذلك
ويلايم ذلك كريم استفت قلبك الآية فثبت ان الصدق باعتبار
معناه الاصلى يصح ان يجعل صفة للحكم وانه لا يصح ان يجعل صفة الواقع — من البين م
وهذا القدر كاف فى وجه التسمية فلا حاجة الى القول بان تسميه
مطابقة الحكم وحيثية الفاعلية بالصدق بمجرد قصد التميز عن الاخر
كما قاله السيد السند قدس سره واورده الاستاد فى هذا المقام
ومما سلفنا فى تحريريه فع ما قاله الاستاد تغمده بغفرانه على الحالى
وانت خبير بان كون الانباء معنى اصليا للصدق و وصفا للحكم فى حيز
المنع او بعد التحرير لعله لم يمنع ومعنى حصته الى حقيقته الحكم الظهور — اولى م
عدم تفكيك الضمير ولان فى موارد الاستعمال انما يقال يطلق الحق
بمطابقة الواقع لا لنفسه ولانه لو كان المرجع الواقع فلا وجه لاظهاره
بعده فيكون الظاهر السوق تقتضى ان يقال بدل التفسير مطابقته بفتح
ومعنى حقيقته

بفتح الباء للحكم ولعل الم تعل ومعنى حقيقة المطابقة بالفتح للواقع مع
اظهر بيته واسلميه تفصيل الايماء على وجه التسمية بان المنظور الاولى في
هذا الاعتبار هو الواقع الذى امر ابت كما فصلناه في درس السابق للاشارة
الى غاية احكام الاسلامى الموصوف بالحقية لتاييدها بالشرع او لم يبق
محال المعارضة للوهم كما له في العقليات الصرف فكانه بحسب كان الواقع مطابقا
لها وفرعا لها ولعل لذلك قال الشارح يعتبر في الحق من جانب الواقع وبالغ
في هذا المعنى حتى قال ومعنى حقيته الخ مع انه يحتمل ان يكون لفظ الحقية
موضوعا في عرفهم لمطابقة الواقع للحكم لنكتة المذكورة وعلى هذا لا يتجه
على الشارح ما قاله الاستاد نعمه بغفرانه حيث قال والسوق
يقتضى ان يقال مطابقة الحكم اياه وما ذكره الفاضل المحشى من ان مفهوم
قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يستو منه
على تقدير التسليم افادة كونه وصفا للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقية
وانما الكلام فيه وكذا القول بان الكلام ههنا محمول على التسامح في العبارة
بناء على ظهور ان المراد كون الحكم بحيث يطابقه الواقع غير مفيد بما فيه الكلام
ثم كلام نعمه بغفرانه وما قال نعمه بغفرانه على المحشى مدفوع بانه على تقدير
ان يكون المراد من المعنى معناه الحقيقى لا يسلم ان يكون كلام المحشى في
كونها معنى الحقية لجواز ان يكون مقصوده بيان اصل صحة هذا التفسير
ولذا اكتفى المحشى بان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف ولم يتعرض
لقوله ومعنى حقيته الخ فالطاهر لا يكون مقصوده الا الاعتراض على من استدل

وانما جرى عادة المشايخ باطلاق الحق في المسايل الدينية صح

فاقول صح

بعدم

10

بعدم صحة هذا التفسير كيف لا مع انه قال المحشي في اخر كلامه كذا افادة
الشارح في نظايره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل الله على
التسامح في العبارة ثم كلامه اذ كلامه هذا صريح في ان عرضه لبيان الاوقع
الاعتراض او رد في مثل تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ونص فيما
قلنا ما قال المحشي في حاشية حاشيته بان قوله مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف للحكم الخ الرد من قال المطابقة صفة الواقع والحقية
صفة الحكم فلا وجه للتفسير بما فسره الشارح من حقايق الاشيا ماهيته اقول
لما كانت هذه المقدمة كالتوطئة والتمهيد والتقريب بالنسبة الى
قوله العالم حادث وهي من مقدمات اثبات الصانع الذي هو المقصود في
هذا المقام والعالم عبارة عن الانواع والاجناس على التحقيق ولذا قال الشارح
في حاشية الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع ليمتنع جمعه
ثم كلامه ويستظهر من كلام الشارح في هذا الكتاب ايضا فالملايم والط
من المقام ان يراد بالحقايق الطبايع وبالاشياء جزئيات الطبايع اذا الط
انه نفع الايماء بثبوت ما يحكم بحدوثه ليستدل به وايضا الملايم بما قالوا
ان التشخص من حيث هو من مستتبعات تاثير الفاعل والتاثير في الطبيعة
ان يراد بالحقايق الطبايع فظهر ضعف قول الفاضل اللاري الطاهر   فاقول ص
اراد بالاشيا ما يطلق عليه الشيء وبالحقايق ذوات الاشيا والمراد
ان ذواتها ثابت لا ان نسبة الثابت اليها باعتبار المتعلق فهو تصريح
منه بما هو محل النزاع بين اهل الحق والمخالفين فظهر ضعف قول المحشي

الفاضل الظاهر انه اراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت حقايق
النوعية وكذا قوله وامارات الحقايق ولم يقل الاشياء ما سبق كما هو الملايم لما سبق
من قوله مما يشهد به يشاهد الح تمهيدًا وتقريبًا من قول المص العالم بجميع اجزائه
محدث لان العالم اسم الاجناس ثم كلام نعمة بعفرانه بل الحق الصحيح
ما قاله الفاضل اللاري اذ ليس المراد ان ذات الاشياء ثابتة لان نسبة
الثابت اليها باعتبار المتعلق لان المخالفين ليسوا بقايلين بثبوت متعلق
الاشياء ايضا الان متعلق الاشياء ايضا شي مع ان ارادة ثبوت الاشياء
باعتبار الذات لا باعتبار المتعلق من قوله حقايق الاشياء ما سبق غير ظاهر
بخلاف ما اراده نعمة بعفرانه ثم بحثه عليه نعمة بعفرانه ان
المتكلمين ليسوا بقايلين بوجود الكلي اللهم الا ان يقال المراد بثبوتها
الثبوت في ضمن الفرد على قياس القول بحدوث العالم **قال** حقيقة
الشيء وماهيته **اقول** يحتمل ان يكون وجه تعقيب الشارح الحقيقة
بالماهية ثم ايراد التعريف بعدهما للاشارة الى ان الحقيقة ههنا بمعنى الماهية
ولم تعتبر في مفهومها التحقق المرادف للثبوت حتى يلزم اللغوية في الحكم بثبوتها
او للاشارة الى ان مصداقهما واحد عند الاضافة الى الاشياء لان المعدوم
عندهم ليس بشيء او للاشارة الى ان مرضي الشارح انهما بحسب الوضع واحد
والتخالف انما نشا من الاستعمال واما قال اعتبار التحقق في الحقيقة نظير
بشرط الوصف قول ضعيف ولذا قال الشارح وقد يقال الح الا ان اطلاق الحقيقة
على ما يراد في الماهية شايع والتفاوت بحسب الاطلاق فليتامل كيف مع ان المستفاد

كما سيأتي ص

اقول الا انه ص

للاشارة ما يشير ص
ان يكون الوجه الاشارة
صح

من كلام

11

من كلام الشارح في المطول ان اطلاق الحقيقة على الموجودات هو الغالب ولعل
مراده نظير ما دام الوصف فيكون محل نظر كما قال عصام الملة والدين نور مرقده
جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق
الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما قليل كما يدل
عليه قوله وقد يقال الخ لكنه خلاف ما هو المشهور كما ذكره صاحب التجريد
من انه تطلق الماهية غالبا على الامور المعقولة والذات والحقيقة
يطلق عليها مع اعتبار الوجود لعله اراد نظير ما دام الوصف قال نور مرقده
وقد اشتهر ان الماهية مشتقة عما هو بمعنى ماخوذة عنه بالحاق ياء النسبة
ولو قيل ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا وفي صحة الحاق يا النسبة
بما هو على قاعدة اللغة نظر وليس له نظير والحق انه منسوب الى لفظ
ما أصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هناك في اياك وله نظائر فانه يجاب
عن السؤال بكيف نقال كيفية وعن السؤال بكم كمية تم كلامه نور
مرقده اقول ليس ببعيد ان يكون وجه ما اشتهر ان السؤال بما هو اكثر في
الاستعمال بل صار ما هو حقيقة عرفية في السؤال بما اذ قد يقال الواقع في الجواب
عن السؤال بما هو مع كون المسئول عنه مؤنثا او جمعا او مثنى فصحة الانتساب
في الكمية والكيفية لعله ان يصير نظيرا للانتساب الى ما هو لاشتراكهما
في انتساب الشيء الى ما يذكر في مقام السؤال عنه اذ بعد القول بان ما هو حقيقة
عرفية وموضوع للسؤال بما لا ينبغي ما هو على الحقيقة التركيبية فلا يحتاج
الى القول لما يحتاج فيه بان الهاء مقلوب عن الهمزة قوله لم حقيقة

فاقول م

علي طبق المشهور المذكور في التجريد وغيره صح

كما هو الظاهر م

تم كلامه اقول دلالته على هذا لانه يدل على ضعف التفاوت ما جعل الحقيقة نظير بشرط الوصف كما هو مفاد قوله باعتبار الوجود وهذا لا ينافي الفرق بوجوه اخر يستفاد الاشارة اليها وان يكون المعتبر في المشهور التفاوت بالاحد نظر الى ما دام الوصف فاقول فايضا يكون محل نظر لما قال نور مرقده بعد ما نقلنا عنه صح

صح صح

هناك صح

Izâm

الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو الخ **اقول** قد علمت بما اسلفنا ان قوله حقايق

الخ توطيه لقوله العالم حادث وان العالم هو الاجناس لا الاشخاص اولا يقال

عالم زيد بل يقال عالم الانسان فكان المناسب تعريف الحقيقه بما يجاب

عن السؤال بما هو وما قاله الشارح في صدر الكتاب ناسب تصدير الكتاب

بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض مع صحة حمله على

ما يتخذ مما يشاهد لا يفيد لان لا يكون في نفس الامر الملايم ان يعبر عما يجاب

عن السؤال بما هو الحقيقه الواقعه في كلام المص لتوطيه ان العالم حادث

مع انه لو كان المراد بالحقيقه ما به الشيء هو هو لعيين وجه ظاهر لا ذكرنا ان

ان يقال الاشياء ماسه فظهر ان ليس الصواب ما قاله الفاضل اللاري وقوله قال الفاضل

السابق ومناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان

والاعراض وتحقق العلم بها قرينه على ان المناسب ان يفسر الحقيقه بما به الشيء

هو هو حتى يعم الكلي والجزيي لا بما يقع في جواب ما هو حتى يختص بالكلي كما هو

السابع فظهر ان ليس المناسب ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان المناسب

ح ان يفسر بما يقع او ما به الشيء هو هو يعم الجزئيه والماهية شايع في الكلي ومفسر

بما يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل الماهية التي يدل على الكليه بالالتزام

يدل برمز كلامه نعم يمكن ان يجاب عن الاصل بان

الاستاد نعم انه لم يقل ان التفسير بما يقع في جواب ما هو مطلقا

مناسب حيث قال وانما زيد الماهيه تنبيها على ان الوجود والتحقق ليس معتبر

في مفهومها وانت خبير بان المناسب ح ان تفسيرها بما يقع او ما به الشيء هو يعم الجزئيه

يجوز ان يكون ايراده بعنوان ما يشاهد للتنبيه

لتصد اطها زكمال فساد قول السوفسطائيه والاهتمام

بردّه وان كان الشارح ايضا معترفا بان قوله حقايق

الاشياء الخ توطيه لقوله العالم حادث ع ع

والماهية

والماهية سايع فى الكلى وتعقيبه بما يقع فى الجواب ما هو ومن ثمه قيل الماهية يدل
على الكلية بالالتزام ثم كلامه تغمده بغفرانه ولا شبهة ان تعقيب
تعقيب الحقيقة بالماهية المناسب ان يفسر بما هو السايع فى تفسير الماهية
والا فلا يلائم التعقيب بالماهية ما به الشى هو هو فقوله يمكن ان يراد به تفسير
الحقيقة الكلية التى للجزئيات ولذا اردفها بالماهية لما مر من ان الغرض
اثبات الحدوث للعالم الذى هو عبارة عن الانواع والاجناس ويكون معنى
ما يلابسه الشى اى الجزئى هو نفسه فى مرتبة من المراتب وان كان
بعد حذف المخصص لان زيدا مثلا يلابسه الجوهر هو نفسه فى مرتبة
جنس العالى وكذا الحال فى ساير الاجناس والانواع بخلاف الفصل فانه
ليس بنفس الشى فى مرتبة من المراتب كما حققوا فح يكون الباء للملابسة
لا للسببية فلا يتجه النقض بالفاعل ولا يحتاج الى تاويلات ارتكب المحشى
وغيره ولا الى ما ضرب عنها اليه عصام الملة والدين نور مرقده وقال المراد
بقوله ما به الشى هو هو ما به الشى هو الشى يعنى امر باعتباره مع الشى يكون
الشى هو الشى ولا يثبت باثباته للشى الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فان
اعتباره مع الشى واثباته له يكون الشى غيره فانك اذا اعتبرت مع
الانسان الانسان لا يكون الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون
الانسان الناطق ولو اعتبره مع الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا
التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين حقيقة
الشى وعلته ثم كلامه نور مرقده اقول على المستفاد من تلك

ثم اعلم ان على تعريف المذكور للحقيقة قالوا امورا لا يليق ان يسمع فاجتنبها وحكمها صح

قوله ما به الشى هو هو فى تفسير الحقيقة واعلم المذكوران بالاضافة الى الاشياء الجزئيات ص

اى باعتبار المفهوم م

المستفاد

بحث انه يلزم ان يكون الانسان حقيقة لنفسه ولا يكون حقيقة
لنفسه ولا يكون حقيقة لنفسه ولا يكون حقيقة لزيد وعمرو ولا يكون
الحيوان بل الجوهر حقيقة اذ لا فرق بين انضمام الناطق وانضمام الحيوان بل يلزم
ان يكون كل مفهوم حقيقة ح لا فائدة في ازدياد لفظ الحقيقة وايضا
سوق كلام الشارح ما بى عن ذلك الحمل او مقتضى سوق كلامه ان حقيقة
الشيء ليس عينه الا انه لا يمكن ان يتصور الشيء بدونه ثم قال نور مرقده
من التكلفات ان العلة ما به الشيء موجودا لا ما به الشيء الشيء ورد بان الضمير
هو الذي راجع الى الشيء فالمعنى ما به الشيء شيء ولا فرق بينه وبين ما به الشيء
بمعنى الموجود واجيب عنه بان الشيء في التعريف اعم من الموجود ولا ينفع
لان العلة اذا كانت ما به الشيء موجود يكون ما به الشيء شيئا بمعنى الاعم
ثم كلامه لعل حاله نور مرقده ان الموجود لما كان اخص من الشيء فصدق
الشيء على كل موجود فصدق على ما يكون علة الموجود انه علة الشيء فيكون
ما به الشيء شيء صادق على الفاعل الذي به الشيء موجود اقول لا نسلم ان العلة
اذا كانت ما به الشيء موجود يكون ما به الشيء الشيء لان الشيء لما كان
عاما فيجوز ان يكون شيئية الشيء بذاته وتكون موجوديته لا لعلة خارجية
ويكون وجوده للفاعل الخارجي لان علة الخاص لا يجب ان يكون علة العام
باعتبار جميع افراده وجميع اوقات تحققه فيكون الفاعل سببا لموجودية
الاشياء وكونها مبدأ الآثار الخارجية لا يستدعي ان يكون سببا لتحقق
حقيقتها وان يكون حقيقتها بالجعل وصرح السيد في شرح المقاصد

حقيقتها لا بالجعل وفائدته ان المجهول من الاشياء الثابت
حقيقتها لا الحيل منها كما زعم بعض
السوفسطائية
صح

اى بجميع الاعتبارات
منه

اى لان الشيء بمعنى
الموجود صح

فلا يفيد في الجواب ان الشيء اعم يحتمل ان
يكون مراده نور مرقده ما قال العلامة المحشي
حيث قال في الجواب عن كون
الشيء مرادف للموجود على
تقدير التسليم فيكون
اشارة الى منع الترادف
وفائدته ان يكون
الشيء اعم وجوده
نور مرقده
بتمامه
صح

بان هذا

بان هذا التعريف للحقيقه انما يتم على مذهب من قال ان الماهيه غير مجعوله لا

وكثير من المحققين الذين قالوا بعدم مجعوليه الحقايق قالوا بان حقايق

الممكنات هى صور العلمية اللاهيه التى سمى باعيان الممكنه ونقل مثل

ذلك من ارسطو ثم قال بو زهرقده ومنهم من اجاب بان الضمير راجع الى

الشىء المعرف فالمعنى ما به الشىء الشىء والعله ما به الشىء شىء ولا يخفى ان

ما به الشىء شىء يصدق عليه ما به الشىء الشىء لان الشىء ما لم يصر شيا

لم يصر ذلك الشىء ثم كلامه فيما قرب بما قاله المحشى الخيالى بعد التسليم

اى تسليم ان الموجود والشىء مترادفان فرق بين ما به الموجود موجود

وما به الموجود ذلك الموجود اقول على تقدير ان ما لم يصر شيا لم يصر ذلك

الشىء بمعنى اعتبر فى الماهية الا ان المتبادر من لفظ ما به الاستلزام الذات

وكون الحال ان الشىء ما لم يصر شيا لم يصر ذلك الشىء لا يستند على ان يكون

ما هو عله شى يكون عله مستلزمه مستقله لكونه الشىء نعم يمكن ان يعرض

بوجه اخر وهو انه لا يجوز ان يكون الحقيقه والماهية ما به الشىء هو

ذلك الشىء والفاعل ما به الشىء شىء لان الشىء المنكر مطلق وهذا الشىء

مقيد واذا كانت الذات والماهية عله مستلزمه لمجموع المطلق مع

القيد لا وجه لان يكون المط حاصلا بواسطه عله الخارجيه للزوم

ورد العلتين على معلول واحد بالنسبة الى المطلق والجواب ان مدار

هذا التعريف على عدم المجعوليه كما صرح به المحشى موافقا لما فى شرح

المقاصد فيكون تحقق الاشيا فى نفسها مع تعينها الذاتية بانفسها

علي ما قال الماهية ما به الشيء الفاعل ما به الشيء

شيء او قال الماهية ما به الموجود

الموجود والفاعل ما به

الموجود موجود

قبل تكونها وشيئيتها في الخارج بالفاعل فاذا كان الضمير الثاني راجعا
الى الشيء وهو معين فيكون المفادان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء المعين
في ذاته وليس الفاعل كذلك بل بسببه يصير المعلول به شيئا منكرا
لان هذيته ليست مقتضى الفاعل بل مقتضى نفسه لان امتياز الانسان
مثلا عن غيره بذاته لا بالغير وكون الواقع ان الماهيه ما به الشيء الشيء باعتبار
ان لها كينونة غير كينونتها الخارجية بخلاف الفاعل فان كونه سببا للشيء
باعتبار انه مبدا للاثار الخارجية وطبيعه عامه ليست لها الاثار وزاد
تحسينه لا يسعد على ان لا يكون هذا الجواب على تفاوت التعريف والتنكير
غايته الامر انه يصح الجواب بوجه اخر ايضا وهو التفاوت بين الشيئية
التي مصداق تاثير علية الماهية وبين الشيئية التي مصداق تاثير علية
الفاعل من غير التعريف والتنكير الا ان الجواب باعتبار التفاوت بين المعرف
والمنكر لكون المرجع هو المعرف انسب اذ مفاديته من العبارة ظاهر ولا يخفى
على المتامل بعد ما سبق ان محصول المقام هكذا على تقدير عدم مجعولية الماهيه
الا انه ان المنقول من اهل الكلام في المشهور ليس القول بعدم المجعولية
واللايق في هذا الكتاب ان يصح التعريف على ما هو المشهور من مذهبهم
فاشار اليه الاستاذ بقوله تغمده بغفرانه وانت تعلم ان النقض به باق
على راي من جعل الماهيه مجعوله الا ان يقال المراد به الاتحاد والمعنى
ما يتحد به الشيء هو لذلك الشيء ولذا لم يقل ما به الشيء هو مع كونه اخصر
ولو قيل الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات يرد النقض

بالعوارض

بالعوارض والفصول قلنا المراد بالاتحاد في المفهوم سواء كان قبل
حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان او بعده
كالانواع والاجناس بالقياس الى ما تحتها من الجزئيات لكن يبقى انه يلزم
ح ان يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل
به احد ثم كلامه تغمده بغفرانه قال الفاضل اللاري وفيه ان غير الباقي
باق والباقي غير باق لا انه الحق ان اعتبار اتحاد المفهوم في حمل المواطاة
هو هو خلاف المتبادر والاصطلاح وان عدم قول احد بكون الانسان
بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ثم انتهى كلام الفاضل **اقول**
فيه انه ليت شعري من اي عبارة من عبارات الاستاد تغمده بغفرانه
فهم الفاضل انه اخذ اتحاد المفهوم من اعتبار حمل المتعارف مع انه ليس
في كلامه تغمده بغفرانه ما يفهم منه ذلك المعنى لا بالصريح ولا بالالتزام
ولا يحتاج في هذا المقام الى القول بحمل المواطاة لاعتبار اتحاد المفهومي
اذ يكفي لاعتباره لفظه هو هو ولا يخفى ان الظاهر من عنوان هو هو
اتحاد الحقيقي وهو ما يكون الاتحاد في العقل ايضا لا في الخارج فقط
فظهر مما ذكرناه ايضا مدخولية ما قاله الفاضل المحشي الجلالي في جعل
هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يكون مع
ظهور وجه الصحيح مدار كلامه وكما ظهر مما سلفنا من ان القول بعدم
المحمولية قول الحكيم والكلام في كلام اهل الكلام ممنوع عليه ظهور
وجه الصحيح ثم اعلم انه لا يخفى ان منع عدم قول احد بكون الانسان

حقيقه بالنسبة الى الحيوان الناطق منع مجرّد بل مجرّد منع او الحقيقة على

مايستفاد من الاطلاقات منحصرة فى الجنسيّة والنوعيه والتشخصيه و

الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق ليس شئ منها الا ان عد الحيوان

الناطق حقيقه بالنسبة الى الانسان يابى عن هذا التوجيه، اللّهمّ الا ان

يقال لما كان فى التمثيل مجرد الغرض كافيا يجوز ان يكون عد الحيوان الناطق

حقيقه بمجرد الفرض ومثال الواقع لهذا القسم هو الحيوان الناطق مع التخصيص المتشخص

بالنسبة الى زيد ثم اعلم انه يمكن ان يقال على قول الاستاد نعمده بغفرانه

لكنّ لنا انه يلزم ان يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان حقيقته الخ انا لا نسلم

لزوم ذلك لجواز ان يكون المراد الاتحاد بحيث لا يكون المخالفة اصلا ولو

بالاعتبار الا انه فى مرتبه من المراتب اى قبل حذف المخصص او بعده

كالحقيقه التشخصه او النوعيه او الجنسيّة وبين الانسان والحيوان الناطق

مغائرة الاعتبارية متحققه او ليس الانسان عين حيوان الناطق بجميع

الاعتبارات فى مرتبة غاية الامر انه قد يستعمل لفظ الحقيقة بطريق

التسامح فى مثل الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان حيث قد يقال التحديد

هو التعريف بتمام الحقيقه كتعريف الانسان بالحيوان الناطق اقول

حتما يمكن تصور الانسان بدون اى تصور الكنهى وتصوره مطلقا على

ما قيل ان الذاتى متصور عند تصور ما له الذاتى ولو بالوجه ويستفاد

هذا من كلام السيد السند فى شرح المواقف فى المقصد الثانى الذى فى

الماهيّة اقول التعريف المستفاد للذاتى ليس بصادق على فرد من افراده

ويستفاد للحقيقه والذاتى بتقريبه انه ما لا يمكن تصوره بدونه صح

ولتعريف

15

وتعريف العرضي يصدق على جميع افراد الذاتي على تحقيقه العلامة الدوانى
من ان اجزاء الذهنية لما كانت بمحض الاختراع فيجوز ان يحصل العلم
بالشيء بالكنه وعلى ما هو في نفسه بدون العلم بجزء من اجزائه اللهم
الا ان يقال المراد التصور الكنهي الحاصل بالنظر والكسب على وجه
لا يتخلف ... الا انه يبقى الاشكال بالجنس البعيد والفصل
البعيد على ما هو مرضي الشارح من انه يكفي في تحصيل كنه الشيء وتحديده
معرفة اجزاء الاولى قال المحشي فيرد عليه اللوازم البينة ثم كلامه اي على
التعريف المستفاد للذاتي لانه تشكل ولا يخفى ان هذه الاعتراض يتجه جمعا
على تعريف العرضي المذكور بالصريح فالاولى ايراده على تعريف العرضي
ثم اقول يجوز ان يكون المراد بالمتناع بحسب العرف وهو ان يكون بصورة
اي كنهه بان يتوقف تصوره عليه حتى لو لم يتصور هو ولا لم يتصور
ذلك الشيء نظير ما قصد في تعريف الغلة بقولهم لولاه لامتنع واللوازم ليس
تصورها على تصور الملزومات بخلاف الذاتي تامل مع انه لو سلم ان ذلك المعنى
مما لا يستفاد من امثال هذه العبارات بحسب العرف الا انه يجوز ان
يكون المراد بالامكان سلب الامتناع المتبادر منه الذاتي وامتناع
تصور الكل بدون الجزء ذاتي لانه في المعنى وجود الكل بدون الجزء على تحقيقه
الجمهور بخلاف تصور اللوازم البينة بدون ملزوماتها فانه ليس محال ذاتي
ولا يمكن منعه عن المتامل المنصف فلا يحتاج الى ما اجاب عنه المحشي
بان تصور الملزوم بطريق الاخطار مستلزم لتصور اللازم لا مطلقا

بطريق م

اللهم الا ان يقال ان تعريف جنس البعيد كما يتوقف تصوره ... الشيء ... ان يمكن الاحتياج شرعا
صح

الشيء ٥٢

تصدق عليه تام

مما يستفاد من تعريف الذاتي من صح

لان تصور الذاتي علة للتصور الكنهي ... الشيء على الشعور كيف ... لا يكون المراد كما مع اعتبار معنى التوقف م

بخلاف الذاتي وبان زمان تصور اللازم بعد زمان تصور الملزوم واورد
عليه الاستاد تغمده بغفرانه بان الجوابين ليسا بجاسمين اذ يبقى الاشكال
بالملكات بالنسبة الى اعدامها اذ لا يمكن تصور عدم البصر من حيث انه
مضاف الى البصر بدونه انتهى كلامه **اقول** يمكن ان يجاب بان المراد
بالموصول من المحمول بقرينة اشتهار ان ذاتي الشيء كالعرضي محمول عليه
فلا يصدق التعريف على البصر لعدم صدقه على عدم البصر مع انه يمكن
يجاب عنه بوجه اخر وهو ان بطلانه ممنوع لان التحقيق ان التعريف
بالاعم جايز اذا لم يتعلق الغرض على الخصوص كما صرح به في فوايد الصائنه
في دفع نقض تعريف العدل بالمغيرات الشاذة بان الغرض امتياز العدل
عن العديل وهو سائر الاسباب وههنا الغرض الامتياز عن العرضي و
ليس البصر عرضي المصطلح بالنسبة الى عدم البصر فلا يحتاج في الدفع عن
المقام الى ما قاله الاستاد تغمده بغفرانه والوجه الوجيه ان حاصل معنى
امكان تصور الانسان بدونه امكان فرض تحققه بدونه سواء كان
المفروض محالا كما في اللوازم البينة او لا كما في الاعراض بخلاف الذاتي فان الفرض
فيه كالمفروض محال ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقايض
الامور العامة ثم كلامه تغمده بغفرانه **اقول** مع ما فيه من تقدير المضاف
بدون ظهور القرينة يتجه انه لا يمكن للعقل ان يفرض تصور عدم البصر
وامثاله من حيث انه مضاف بدون البصر وامثاله لان الفرض بمعنى تجويز
العقل ولا يمكن للعقل تجويزه وليس نظير نقايض الامور العامة بل الجزئي اذ العقل

لايمكن

لايمكن ان يتصور عدم البصر بدون تصور البصر لتوقف المضاف من حيث
المضاف على الاضافة المتوقفة على المضاف اليه كما تمتنع للعقل فرض اشتراك
زيد المشتمل على التشخص المانع من الاشتراك اللهم الا ان يقال لما كان من المقرر
عندهم انه اذا اقتصر النظر على نفس الشيء وحقيقته فلا يتصور الا اجزائه
فحكم الاستاد بان الذاتي مما لا يتصور الشيء بدونه وبدون العرضيات وان
كانت من قبيل الاعدام بالنسبة الى ملكاتها ويؤيده ما قاله السيد السند
في شرح المواقف بالجملة اذا لوحظت الماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء
زايد عليها الملحوظ هناك نفس الماهية وما دخل فيها اما مجملا ومفصلا لم يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من العوارض تم كلامه
وللمناقشة فيه مجال بعد فان قصر النظر على شيء يكون الاضافة داخلا
فيه بدون ملاحظة المضاف اليه مستبعد بل محال ثم اعلم ان قال الاستاد
تعمد بعض فرائد نفي شيء وهو انه يوهم منه ان كل ما لا يمكن تصور الشيء
بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول فهو ستفاد تامل
تم كلامه انما قال يوهم لانه لم يصحح بحسب نفس الامر اذ المراد بيان خواص الاعراض
بقوله ما يمكن تصوره الخ بقرينة قوله من العوارض فيعلم بالمقايسة خواص
الذاتي انه لا يمكن الخ لانه مقابل له دون الحقيقة اما وجه التوهم ان المقام مقام
بيان الحقيقة فاذا قال بخلاف الضاحك مما يمكن تصور الانسان
بدونه فيتوهم منه انه ما لا يمكن تصور الشيء بدونه حقيقة ذلك الشيء
لا غير فيرد عليه النقض بالفصول **قوله** قد يقال الخ قال الفاضل اللاري

قال المحشي الفاضل قد يقال دل على ان هذا غير مرضي عنده والمرضي عنده
ما مر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كالماهية لكن السؤال لقوله فان قيل
فالحكم الخ ناظر الى ان التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وكذا عدم اطلاق
الحقيقة على الماهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولم يقل حقيقة
العنقاء لو بدلا قيل ثم كلامه وفيه انه ان اراد ان السؤال لقوله فالحكم
الخ ناظر الى ان المرضي عنده اعتبار التحقق في الحقيقة فهو ممنوع لجواز ان يكون
بناء السؤال على قد يقال لا على ما هو مرضي عنده واراده بعد قد يقال هو بعده
وان اراد ان السؤال ناظر الى ان المرضي عنده اعتبار التحقق عند من يعتبر
التحقق لا مطلقا خلاف ما يقع في العرف واللسان اذ لا نقول الحد انك لا اعتراض
ملكا يدل على ان يكون المرضي عند المعترض اعتبار التحقق في الحقيقة عند من
اعتبر فيها التحقق لان عند من اعتبر فيها هو اعتبر فيها سواء اعترض المعترض عليه
ام لا وكذا ان اراد بقوله عدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المعدومة الخ ان هذا
الاطلاق ليس بواقع مطلقا وان اراد انه ليس بواقع عمن اعتبر في الحقيقة التحقق
فمسلم لكنه لا يدافع لما ارتضاه ولا يضره انتهى كلامه **اقول**
يمكن ان يجاب عن الثاني بان ما اختار السيد الثالث وهو ان يكون اطلاق
الماهية على المعدومات مما اشتهر بين القوم بخلاف اطلاق الحقيقة ومنع
ذلك مكابرة وبهذا القدر كاف للتائيد وعن الاول بان الاعتراض بعنوان
فان قيل الاعتراض على المصنف لانه حكم بالثبوت على الحقيقة لا على من عرف
الحقيقة بما في ذيل قد يقال اذ لا نعلم ان من عرفها بما ذكر اثبت الثبوت على الحقيقة

والاعتراض على شخص اما بما قال به صريحًا او ضمنيا واما بما هو الواقع فلما لم يعلم
ان المص كان قايلا بما في م بل قد يقال اصلا ولا نعلم مما سبق ان من عرف الحقيقه
به اثبت الثبوت على الحقيقه ولا وجه للاعتراض على شخص بمجرد احتمال انه
يكون قايلا بشيء به رد الاعتراض عليه فالاعتراض بقوله فان قيل فالحكم الخ
يكون ناظرًا الى ان مرضى الشارح ان التحقق معتبر في الحقيقه فيكون هذا
الاعتراض منافيا لايراد تعريف يكون مدار اعتبار التحقق في الحقيقه عليه
بعنوان قد يقال الذي يدل على انه غير مرضى له لا يقال غير السوفسطائية يعتقد
بثبوت حقايق الاشياء لانا نقول العقيده مما يكون اثبات المحمول فيه للموضوع
لغوا لا يصير سبب الاعتراض وانما يكون سبب الاعتراض ايراد اللغو في الكتاب
وجعله من المسايل لا يقال يجوز ان يكون مراد الشارح انه لما لم يكن النص من
المص على ان المرضى عنده هل هو تعريف الاول الذي مرضى لنا او تعريف الثاني
الذي غير مرضى لنا فيحتمل كلامه لكل منهما فان حمل على الثاني فان قيل
كذا قلنا الخ فما الوجه لاعتراضه نعمد بنفسه لانا نقول عبارة الاستاد
نعمد بنفسه وهو قوله فالحكم الخ ناظر الخ وهو مجمل الى التوجيه اذ لا يقال
ناظر الا في مقام لا يكون العبارة منقطوعا فيما هو المراد فبناء الاعتراض على
الظاهر فلا ينافيه الجواب بخلاف الظ **اقول** نعم ليس في كمال البعد
ان يقال عن جانب الشارح لم جزمتم بان الاعتراض بقوله فان قيل
الخ ناظر الى اعتبار التحقق في الحقيقه مع ان مدار الاعتراض يجوز ان
يكون على ان الحقيقه لما كانت ما به الشيء هو هو والشيء هو الموجود والمتحقق

هو الثابت فيكون اثبات الثبوت لحقيقة الشيء التي بها بسبة الشيء
لغوا فان قيل الحقيقه والماهية انما هي للكلي وفي وجوده اختلاف كثير
فكيف يكون اثبات الثبوت لها لغوا قلنا ليس المراد بثبوتها بنفسها بل
باعتبار وجودها في ضمن الفرد لان ذكر قوله حقايق الاشيا ثابته لتوطيه
قوله العالم بجميع اجزائه حادث وهو على التحقيق احاد المتجانسة تامل فيه
وباعتبار تشخصه هو فيه ان المشهور في كتب القوم ان التشخص جزء
من الحقيقه الشخصية التي هي المراد بالهوية فظاهر العبارة على خلافه يمكن
ان يقال على تقدير التسليم لما كان عند الاشاعرة ان له تعالى ماهية كلية
والتشخص خارج عن حقيقته الشخصية اورد العبارة على وجه ملايم لمذهبهم
لان تدوين الكتاب على مذهبهم مع صحة اندراج مذهب غيرهم بان يكون
المراد باعتبار التشخص ما يتناول الجزئية ومع قطع النظر عن ذلك اى مع
قطع النظر عن التحقق والمراد بقطع النظر لا بشرط شيء لا يخفى على المتامل ان
الاولى ان لعدم ذكر الماهية لشدة مناسبته بالحقيقه ولئلا يتوهم ان المشار
اليه بذلك هو التشخص **اقول** الشيء عندنا الموجود يعني لفظ الشيء
لا يطلق الا على الموجود يعني لفظ الشيء لا يطلق الا على الموجود عند الاشاعرة
فكل شيء موجود كما ان كل موجود شيء واما انهما مترادفان فغير مقطوع به
وانما المقطوع به هو التساوق ولهذا قال المحقق الطوسي في تجريده وتساوق
الشيئية ولم يقل وترادف قال المحشي المنجر بوبر حرفه ولم يقل الشيء والموجود
مترادف فان الظاهر كذا يراد المشهور لان لا ترادف الا في الجامد ثم كلامه **اقول**

الشيء

الشهرة لا يفيد لظهور الكذب بل يشعر الى خلاف ما نحن الامران نفيه لكون
الط كذب والفرق بينهما ظاهر وكيف يكون بدهى الكذب بالقطع مع
ان كثيرا من القوم ذهبوا الى جريان الترادف فى المشتقات بل قال البعض
هو الحق قال الفاضل اللارى الشئ عندنا الموجود ظاهر العبارة يدل على
ترادفهما ثم كلام بحثه على هذا الظ منع ظاهر لان الايراد بعنوان يصح بل
يلائم الحمل الذى لا بد فيه من التغاير المفهومى دون بعنوان الترادف وعدم
ايراد المبتدئين مع ان المشهور ان الترادف بالحقيقة لبس الا بينهما وعلى
خلاف اخواتهما حيث قال والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ
مترادفة فالظاهر منه عدم الترادف فيه تامل **اقول** فالحكم الخ
قال المحشى او رد بالفاء ايذانا بانه ناش مما سبق والمنشاء مجموع ما مر والثلثه
تعريف الحقيقه وكون الشئ بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود
تم كلامه اقول المراد التعريف المرضى او الاعم كما هو المتبادر من الاطلاق
لا ما فى ذيل قد يقال فقط وانما يكون له مدخل فى اللغوية لان ايراد تعريف
الحقيقه فى هذا المقام معيد لكون الحقيقه ملحوظه ههنا بهذا التعريف
وقد سلفناه ان الشارح قال فى شرح المقاصد ان بناء هذا التعريف
على عدم المجعولية ومحصل التعريف بما حققناه ما به ملابسته الشئ ذلك
الشئ ملابسته العام بالخاص واذا كانت الحقيقه ما به ملابسيته الشئ فلا يكون
الحقيقه عنه ملاحظتها بذلك التعريف خارجه عنه الشئ فلو كان
الشئ مما يلفوا اثبات الوجود له ويكون الثبوت والوجود الفاظ مترادف فيلزم

لغوية اثبات الثبوت للحقيقة المتصورة بهذا العنوان والمراد بكون الشيء
بمعنى الموجود اعم عما يكون كذلك حقيقة او حكما مما يستدعي لغوية الحكم
بان يكون بينهما لزوم البين بمعنى الاخص وقوله والشيء عندنا الموجود
يؤذن بالتساوق الذي نص به في التجريد اذا ورد الموجود باللام وهو ملايم
التعريف اللفظي الذي يكون بين المترادفين ولم ينص بالترادف كما في اخواته
ولا يخفى ان الحكم بالتساوق وعدم الجزم بتغايرهما معنى لا يتصور عن
العقلاء الا بان يكونا متحدين في المعنى في الواقع او يكون بينهما لزوم
بين بمعنى الاخص وعلى كلا التقديرين اثبات احدهما للمرادف
الاخر يكون لغوا فيكون محل نظر ما قاله الاستاد تغمده بغفرانه
بعد ايراد كلام المحشي ولك ان تقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم
من السابق بل اللوازم التساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم وفي بعض
النسخ بدل التساوي التساوق وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه
من عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة نعم لتعريف الحقيقة
بما قيل مدخل في المناقشة والقول بان مراده تعريف ما قيل ليس بسديد
اي ذكر تعريف الحقيقة مطلقا واراده ما قيل وبناء الاعتراض على المص عليه
ليس بسديد وايضا محل نظر ما قاله الاستاد تغمده بغفرانه وقد يقال
ان تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقا يدل على الاتحاد بالاشياء فيكون
له مدخل وفيه ان وجود الحقائق في الخارج معركة بين العقلاء مع تعريفهم
الحقيقة بما به الشيء هو هو تامل ثم كلامه تغمده بغفرانه اذ فيه انا سلفنا

الا محل الخلاف

19

ان محل الخلاف وجود الكلي لا في ضمن الفرد وهہنا المراد مطلق الثبوت بل الثبوت
في ضمن الفرد اذ من المشهور ان خلاف السوفسطائية في ثبوت الاشيا مطلقا
لا في ثبوت الكلي بالذات فقط لان قولهم حقايق الاشيا ثابتة توطئة لقولهم
العالم حادث والتحقيق ان العالم عبارة عن آحاد متجانسة نعم يمكن
الاعتراض بان المعتبر الاتحاد في مرتبة من المراتب ويجوز ان لا يكون شانى
بعض المراتب فيه **اقول** تكون لعوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة
لح قال الاستاد وحاصله ان الثبوت مرادف للشيئية ولازم بين
فالحكم بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغوا كلام نعم له
بعض اثر فان **قيل** لما يلزم من السابق الترادف لا يلزم احد الامرين
المذكورين **قلنا** قد سلفنا فيما علقناه على قولهم الشيء عندنا الموجود
ان الايراد لعنوان محمول الحمل بدون التصيص بالترادف وعدم ايراد المبتدا
كما اورد في الكون والثبوت والتحقق ناظر في عدم الترادف وعدم ايراد
موجود لطريق التنكير الذي ظاهر في الحمل وايراده بالتعريف الذي الظاهر منه
تعريف اللفظي الذي يكون بين المترادفين مشعر على نزاع حمل الترادف
فيستفاد من كلام الشارح انهما اما مترادفان او كالمترادفين في عدم
افادة الحمل ولما كان التشبيه بحيث لا يقع الجزم بعدم المرادفة فعلى
تقدير عدم المترادفة يكون بينهما اللزوم البين بمعنى الاخص اذ الشيئان
اللذان يتصور الانفكاك بينهما لا يتصور عن عاقل متامل ممتنع ان يحتمل
بينهما الترادف فلا يكون الحمل بينهما مفيدا نعم بحثه ههنا انها لوحظ

بعنوان حقيقه الاشيا لا بعنوان الشيئيه والاضافه لا يقتضى ذلك ولاستاد

نعمه بغفرانه فى اخر حاشيته المتعلقه على قوله قلنا المراد اشار

بذلك حيث قال وفرق بين جعل العنوان نفس الاشياء وبين جعل الحقيقه

المضاف اليه عنوانا ثم كلامه يمكن ان يقال لما كان حقيقه الشيء ما به الشيء

هو هو بمعنى سلفناه فاذا اضيفها الى الشيء وجعل الة الملاحظه الافراد

وحكم بحكم يكون اثباته على ما لاحظ بعنوان الشيء لغوا لا يلزم ان يكون الحكم

به على الحقيقه لغوا وسلفنا الكلام فيه ثم اعلم انه قال الاستاد نعمه الله بغفرانه

لا يقال لا حمل بين المراد فين حقيقه بل صورة فلا يكون الحمل في نفسه لان

يكون حملا الا انه يكون لغوا قلنا لا حمل بينهما اذا اريد بهما في جانبي الوضع والحمل

مفهومهما واما اذا اريد في احد الطرفين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحته

ثم كلامه اقول وايضا لما لم يجزم ان بينهما الترادف او التلازم فلا وجه

للحكم بعدم صحه الحمل جزما بل لا بد ان يقال لما يسع فيه الاحتمالين لهذا قال

لغوا انما يراد به باللبس مفيد مع انه لما كان مغايرة الاعتبار بينهما متحققه

باعتبار تغاير الدالين فالحكم بعدم الصحة يكون محل تامل وان كان ذلك

التغاير لعدم اعتقاده مما لم يعتبر فالملايم اثبات اللغويه مع انه يحمله

على الحكم بعدم الصحة انه يجوز ان يعقل في كل مرتبة بوجه اخر فيه قال

المحشى المتبحر نور مرقده فان قلت يكفى فى كون الحكم مفيدا كونه ردا على

المنكر واى افادة اقوى مما ينفى الحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يفيد رد

الانكار اذ للبس انكار السوفسطائيه الا الحكم بالثبوت على الامور الثابته فى نفس الامر

فكما لا بد

فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف
ثم كلامه اقول فيه انه لم ان انكار السوفسطائية مخصوصا لان العنادية
منكر الثبوت نفس الامري لكل شيء ولو سلم فثم ان هذا الحكم مع لغويته بمعنى
خيّله المعترض لا يفيد للرد بدون التوجيه بان ما نعتقده كذا ثابت في
نفس الامر لان الظاهر من مثل قولهم حقيقة الاشيا ثابتة بحسب العرف واللغة
ان ما يتصف بالموضوع بحسب نفس الامر ثابت في نفس الامر فرد به خلاف
السوفسطائية مع لغويته فلا وجه لجعل اللغوية سبب الاعراض
ولا الى الاتيان في الجواب ان المراد ان ما نعتقده كذلك وايضا مراد المعترض
باللغوية عدم حصول فائدة الخبر وصرح فيه بانه بقوله بمنزلة قولنا الناس
ناس فالاولى ان يقال اللغوية بهذا المعنى ليس مما يجب الاحتراز عنه اذا كان
في القول به فائدة مثل رد قول المخالف فانه قلنا المراد **اقول** قلنا المراد
لحاصله ان ليس لغوية في قوله حقائق الاشياء ثابتة لان الحكم
فيها باثبات الثبوت بحسب نفس الامر على ما هو متصف بالحقيقة
والشيئية بحسب الزعم والفرض لان المعتبر في عقد الوضع على ما هو
تحقيق الشيخ هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بحسب الفرض بالعقل
ويؤيد هذا الحمل قوله كما يقال الواجب الوجود موجود لان عقد الوضع
فيه ماخوذ بحسب تجويز العقل والزعم اذ ليس المراد ان المتصف بالواجب
الوجود به بحسب نفس الامر فهو موجود لان الحكم حينئذ لغو بلا شبهة
لا يقال هذه القضية من المسائل فيكون كاذبة فيكون كاذبة اذ لا يصدق

ان كل ما زعمناه و فرضناه ان حقيقة الاشياء فهي ثابتة في نفس الامر
وموجود في الخارج لجواز ان يكون البعض مما زعمناه وفرضناه حقيقة
الاشياء لم يكن موجودة في الخارج بل لو اتفق ذلك كما في مثل العنقاء ممكن لانا
نقول كونها مسلمة ممنوع بل من مبادي المقدمة التي هي من اجزاء دليل اثبات
الصانع وهي ان العالم بجميع اجزائه محدث فلابد له من محدث وما ذكرنا
في حل كلام الشارح موافق لمحصل كلام الاستاد تغمده الله بغفرانه في هذا
المقام وهو قوله وحاصله ان يكون الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالماهية
والحقيقة على ما هو تحقيق مذهب الشيخ في عقد الوضع لا على ما علم وصدق
به كما زعم السائل ولعله اراد بالاعتقاد الفرض لا المصطلح اعني التصديق كما
هو الظاهر لان عقد الوضع تركيب تقييدي ويكفي فيه الفرض فلا يلزم التصديق
ولا اعتقاد بالمعنى المصطلح كيف ولو اريد المصطلح يلزم لغوية الحكم
واعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل الايجابي نفعا اذ مآل التصديق هو الحكم
بان الامر كذا في نفس الامر نعم بقي على تحرير الاستاد تغمده الله بغفرانه ما قاله
تغمده الله بغفرانه لكن يبقى ان التشبيه التقييدي غير مشعر بالخبرية وان الاخبار
بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاولى في الجواب
منع الترادف وكون اللزوم بينا بمعنى الاخص او يقال ان العنوان هو الحقيقة
بمعنى الماهية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كما هو الاشارة اليه وفرق بين
جعل العنوان نفس الاشياء وجعل الحقيقة المضاف اليها وفيه تامل ثم
كلام تغمده الله بغفرانه لعل وجه التامل ما قد سلفناه قال الفاضل اللاري

الاعتقاد

الاعتقاد بمعنى الفرض خلاف الظ والاستعمال وليس امروا قع بلحى بارتكا
بهذه التكلفات البعيدة اذ ارادة معناه المصطلح في هذا المقام صحيح
لان عقد الوضع وان كان مركبا تقييديا كما بين في موضعه لكنه مشعر
بالخبرية كما قال الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها
اخبار فصرح بما هو مشعور به لان المقام مقام التصريح والبيان فمعنى كلام
ان ما نعتقده متصفا بحقايق الاشياء بالامكان او بالفرض على وجه
معتبر في عقد الوضع فهو ثابت بالاطلاع على ما هو الظ من عدم تقييدها بالجهة
فلا يلزم تفوت الحكم ولو سلم ان المراد الفرض لا المصطلح فلا نسلم بقاء ما زعم
بقاء اذ النسبة التقييدية مشعرة بالجزئية التي علمنا انفا اى الممكنة وهى
غير مستغنية عن الحكم الفعلي ولو سلم لقائه فلبس الاولى لبس ظاهر في الجواب
ما قاله والاولى في الجواب منع الترادف او كون اللزوم بمعنى الاخص
اذ يقال ان العنوان الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها التحقق كما مر
الاشارة اليه وفوق ما بين جعل العنوان نفس الاشيا وبين جعل الحقيقة
المضاف اليها فيه تامل انتهى كلامه اذ للسائل ان يعود ويقول سوالى مبنى
على قوله قد يقال الح في تعريف الحقيقة وعلى ظاهر ما استفاد من قوله
والشيء عندنا الموجود لان الظاهر من هذه العبارة الترادف ثم كلام
الفاضل **اقول** سلمنا ان الاعتقاد بمعنى الفرض في نفسه
يكون خلاف الظاهر الا ان في هذا المقام وقوعه في مقابل نفس الامر حيث
قال لا يعتقد حقيقة الاشياء وتسمية بالاسماء امور موجودة

في نفس الامر فلا نسلم عدم ظهور كونه بمعنى العرض بل الظاهر من اعتبار
الاعتقاد في الوضع واعتبار نفس الامر في الحمل ان يكون المعتبر في الوضع مجرد
ملاحظة العقل وتجويزه من غير اعتبار نفس الامر فيه سيما اذا كان من
المشهورات ان المعتبر في عقد الوضع مذهب الشيخ وان تحقيق مذهبه
اعتبار العرض ولو سلم كونه خلاف الظا لا انه لا نسلم ان لا يكون في الواقع
ملجيا الى ارتكابه كيف لا لانه لو لم يحمل الاعتقاد على العرض فلا سبيل لتحرير
جواب الشبهة الا الى ما حمل ذلك الفاضل من كون المعتبر الامكان في الوضع
والفعلية في الحمل وفيه ترك ما تعينه وهو ترك الامكان في الوضع والفعل
واخذ ما لا تعينه وهو اعتبار الاعتقاد في الوضع ونفس الامر في الحمل
وذلك لا يليق ان يتصور وقوعه عن عاقل كيف عن واقف لا تغيب
عنه شيء وايضا مدخول ما قاله ذلك الفاضل من انه ولو سلم فلا نسلم
بقاء ما زعم بقاءه اذ النسبة التقييدية مشعرة بالحرية التي علمت انفا الخ
اي الممكنة وهي غير مغنية عن الحكم بالاطلاق ثم كلامه لانه من قبيل بناء
الفاسد على الفاسد او قد عرفت انه لا يمكن تحرير جواب الشبهة على اعتبار
الامكان في الوضع والفعلية في الحمل بل لا بد من الحمل على اعتبار الفرض
في الوضع ونفس الامر في الحمل فعلى ما هو التحقيق لا يبقى ما حكم ببقائه وايضا مدخول
ما قاله الفاضل ولو سلم بقاءه فليس الاولى بل الحق الى قوله اذ للسائل ان نقول و
نقول سوالي مبني على قوله وقد يقال الخ في تعريف الحقيقة وعلى ظاهر ما يستفاد
من قوله والشيء عند با الموجود وهو الترادف ثم كلامه لما سلفناه من انه لا وجه

لان يكون

لان يكون بناء الاعتراض على المص تعريف الذى لم يثبت كونه مرضيا عنده
مع انه ليس مرضى لاهل التحقيق وايضا سلفنا ه انه ليس الظاهر من قوله الشيخ
عندنا الموجود الترادف وبناء ه ثم اعلم ان الاسناد نقمه بعض فرانه قال فى
حاشية حاشية والجواب ان الاعتقاد قد لايكون مطابقا لما فى نفس
الامر فاعتبار نفس الامر فى الحمل قد يجدى نفعا تم كلامه اقول اعتبار نفس
الامر فى جانب الحمل ايضا لا يفيد الا ان يكون المعتبر حين العقد ذلك ٥
فيكون المناد ان الحاكم معتقدا لكون ثبوت المحمول الموضوع بحسب نفس الامر
وهذا ايضا يحتمل ان لايكون مطابقا لما فى نفس الامر كما ان الاعتقاد فى جانب
الوضع يحتمل ذلك فاعتبار نفس الامر فى الحمل لا يجدى نفعا اللهم الا ان يقال
ان مدار اللغوية وعدمها على متفاهم المخاطب وملاحظة العاقد فاذا كان
ملاحظة العاقد ومفاهم المخاطب ان عقد الحمل بحيث يكون اخص
من عقد الوضع لا يعد لغوا **قوله** لتنبيه بالاسماء الخ قال المحشى
المنتجر نور مرقده لا مدخل لهذا فى الجواب فيكون لغوا الا ان يتعسف ويقول
بهذا اشارة الى جواب اخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال
احكام منفصلة مثل ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود
الى غير ذلك ولا خفاء فى فادة المفصلات المعتبرة لهذا المجمل تم كلام نور
مرقده **اقول** ان الكلام فى لغوية المحمل المجمل لا المفصل وعدم
لغوية المفصل لا يستلزم لعدم لغوية المجمل والا يلزم ان لا يصح القول
بلغوية مثل كل انسان انسان لعدم لغوية زيد انسان وعمرو انسان

اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون مقصوده نور مرقده ان تلك القضية
احمال القضايا الخاصة التي يكون الحكم فيها مفيدا نظير ما قالوا في كلاح ب
فلا يكون المقصود اثبات المحمول على افراد الموضوع من حيث انها افراد ذلك
الموضوع حتى يلزم اللغوية عند اتحاد العنوانين بل المقصود اثبات المحمول
على امور خاصه احضرت بعنوان جعل موضوعا صوريا وان كان ذلك
العنوان عين المحمول ويمكن ان يجاب عن اعتراضه نور مرقده بوجه اخر
بدون ان يحمل على جواب اخر بان يكون مراد الشارح من ازدياد قوله تسمية
بالاسماء بعد قوله ويعتقد الخ ان ليس المراد بالاعتقاد حقيقة القضية
لان يكون الملحوظ فيه ان امرا ثابت لامر في نفس الامر حتى نحتاج الا اعتبار
نفس الامر في المحمول والاعتقاد في الموضوع لايدفع لزوم اللغوية بل المراد
بالاعتقاد مجرد ملاحظة يكفي للتسمية بالاسماء فيندفع لزوم اللغوية باعتبار
نفس الامر في المحمول والاعتقاد في الموضوع قوله وهذا كلام مفيد
قولنا حقايق الاشياء ثابتة بمعنى ما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة في نفس
الامر كلام مفيد فلا يحتاج تلك القضية بالبيان اى ما يبينه من الدليل
او المنبه وصريح في ذلك الحمل ما نقل عن الشارح في الحاشية ربما يحتاج
تاكيده بقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس
ببديهي اولى وهذا نفي لقول لغو انه كلام ولا يخفى ان هذا الحمل ظاهر بملايمه
نفس العبارة كالسياق وسنبين ان حقيقة الاشيا ثابتة قد يحتاج الى
بيان يكون مبنيا للمقصود وهذا الحمل اولى بل اصوب مما حمل عليه نور مرقده

حيث

حيث قال يحتاج الى البيان اى الى الدليل ولا شاهد على كون الشئ
مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فحمل الموضوع والمحمول ممكن بحسب
العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع بحسب الاعتقاد و
ارادة المفهوم في جانب المحمول وقضية الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان
محوجا الى البيان في بعض المواقع فلا يكون من قبيل ايجاد المحمول والموضوع
اذ لا يكون ذلك محتاج الى البيان اصلا ومما احتاج الى البيان لوجب
الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج الى البيان كما فيما نحن
فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد
اصلا ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد تم كلامه نور مرقده اقول
الظ ان تحرير الصدر اولى بل اصوب لان ذلك الحمل حمل على خلاف الظاهر
بل الضرورة مع انه في نفسه مدخول لما كونه خلاف الظ فلان المتبادر
من قوله هذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ان يكون المشار اليه كلاما
مخصوصا مثل حقيقة الاشياء ثابتة ويكون المحتاج الى البيان ايضا
ذلك المخصوص لا ان يكون المشار اليه طبيعة كلام يكون العقد ان فيه
على نهج مخصوص ولا يكون المحتاج الى البيان الا بعض فرد من تلك الطبيعة
موضوع ما نحن فيه او يكون المشار اليه كلاما مخصوصا الا ان المحتاج الى البيان
لا يكون نفس ذلك الكلام بل ما يشاركه في طبيعته وعامته اما كونه مدخولا في
نفسه فان اثبات ان العقدين في قولنا حقايق الاشيا ثابتة من جنس
يكون بعض افراده محتاجا الى البيان لا يفيد عدم الغوبة في قول حقيقه

الاشياء ثابتة وكون الاحتياج الى الدليل قوى شاهد على كون الشى مبدئا
انما يفيد لو كان الاحتياج لما يكون الكلام فى عدم لغويته اما احتياج ورما
اخر من ذلك الطبيعة فلا يفيد عدم اللغوية فيما سوا الكلام وايضا قوله
وبهذا ظهر وجه لم مدخول بان الثابت ثابت اذا اخذ الموضوع فيه بحسب الفرض
والمحمول بحسب نفس الامر يحتاج الى البيان فى بعض المواد لان من الجايزان يقال
من جملة مواد الثابت الواجب ثابت لانه تعالى من الجزئيات المندرجة تحتها
ومن الجايز ان يلاحظ الواجب بعنوان ثابت وادعى له ثبوت العقلى المنسوبه
الى نفس الامرى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراده لم ح قدم ان هذا
كلام لح يكون اشارة الى حقيقة الاشياء ثابتة اذا اخذ العقد ان فيه
متغايران باعتبار الغرض ونفس الامر لم يبق من قبيل ما يكون الطرفان
متحدين فيه بل ربما يحتاج تلك الصفة القضية الخاصة الى البيان باعتبار
ملاحظة ان يكون مصداقها مثل الواجب ثابت موجود وانما يوخذ لملاحظة
قضايا منها تلك القضية نظرية كقولهم كل ج ب قلنا ما ياتى عن ذلك قوله قد
لا يحتاج كما فيما نحن فيه بل قوله وبهذا ظهر الى قوله ولا يحتاج الى البيان
فى بعض مادته بهذا المعنى لجواز ان يكون بعض ما هو مصداقها وجعلت الى
ملاحظتها قضية نظرية اقول نعم لكن يبرح كمال البعد ان يقال بجواز ان
يكون المراد ان الحكم بان ما يعتقد حقايق الاشياء ثابتة فى نفس الامر حالها
نظر فقولنا الواجب الوجود موجود وهذا اى الواجب الوجود موجود كلام
مفيد ربما يحتاج الى البيان اى كلام محتاج الى الدليل فى كثير من الاوقات

قاما قال

وانما قال ربما اذ قد يحصل بغير كسب لصاحب نفس القدسية وبهذا
القدر يحصل التنبيه على عدم لغوية حقيقة الاشياء ثابتة اذا اخذ
عقد اه على الوجهين المذكورين اذ لما كان عدم لغويتها بعد اعتبار
الاحدين المذكورين بديهيا يكفيه ادنى تنبيه وهو احتياج نظيرها
وهو الواجب موجود بالدليل ولا مجال للمتصف ان يمنع امكان حمل
كلام الشارح على ذلك ولو كان مراده لو صرف هذا الكلام فى صحته الا ان
بعد التامل يظهر لك ما يابى عن حمل كلام لو صرف عليه فتامل قوله
واجب الوجود موجود اى ما يتصف بالواجب الوجود به بحسب الفرض موجود
بحسب نفس الامر قوله ربما يحتاج الى البيان قال الاستاد تغمد بغفرانه
اى قلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما سيصرح به الشارح حيث قال بالجزم
بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وما نقل عنه فى هذا المقام
هكذا تاكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يحتاج الى البيان بمعنى ليس
بديهيا وهذا نفى لقوله لغو ثم كلام صريح فى ان البيان بمعنى الاثبات بالدليل
كما هو الشايع المتبادر منه لا ما توهم الفاضل المحشى اى فلما الى البيان معنا
فان اكثر من سمعه يفهم ذلك المعنى كما فى مثل الواجب وجود موجود
والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بينهم فهو معينه
فلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا ان يقال بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة تم كلام تغمده بغفرانه   القول بان حقايق
الاشياء ثابتة قد يحتاج الى الدليل ان كان باعتبار ما هو الظاهر امثاله

فظم المنع وان كان باعتبار ان بعض الحقايق اثبات الثبوت له نظري كما سيصرح
لح فلا يتم لان الكلام في عدم تغاير اثبات الثبوت على فرد حقيقة الشي باعتبار
ملحوظية بتلك العنوان لا باعتبار ملحوظية افرادها بخصوصها او ما في حكمه
مع انه لا وجه لقوله ليس مثل قولك الانسان ثابت لان اثبات الثبوت
على خصوص انسان الذي فرد الانسان ثابت ليس بلغو ويمكن ان يجاب بان المراد
ما هو الظاهر من امثاله الا ان المراد بالدليل الموضح والمنبه وقد يستعمل الدليل
فيه وكون الثبوت مربوطا الى حقايق الاشياء الا استبعاد في القول بانه
قد يورد لمنبه ويلايم ذلك الجواب قوله فرق بين جعل العنوان للاشياء
وايضا قال الفاضل اللاري في مقام الاعتراض على الاستناد باعتراضه على
المحشي اعلم ان البيان لكلا المعنيين سايغ متبادر واراده احدهما بعينه
فيما سيأتي لا يستلزم ارادته بعينه ههنا لجواز ان يكون استعماله ههنا
لمقتضى غير متقتضى ثمه كما هو الواقع فلذا استعمل ههنا لمعنى وثمه بمعنى
اخر ثم كلامه لا يخفى على المتامل ان الاستناد وبين حمله وبطلان حمل المحشي على
ما نقل عن الشارح في الحاشية حيث قال تغمده بغفرانه بعد نقل الحاشيه
صريح في ان البيان بمعنى الاثبات بالدليل لح فلا ينفع في الكلام عليه
ان البيان سايغ في المعنيين مع ان الشيوع فيهما لا ينافي لان يكون في ما قاله
الاستناد اشيع بل هو الواقع ذلك ولذا قالوا في بحث المقدمة من حواشي السمرقندية
البيان شايع في التصديقات كيف لا حتى قال المحشي الخيالي المشهور ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام وهذا القدر كاف في ترجيح هذا الحمل وايضا

ما سيأتي

ماسيأتي من قول الشارح بعضها بالعنان وبعضها بالبيان يلايم حمل الاسناد
نعم بعد قراءته اولى الظا التوافق في المقامين وان كان غير لازم ويحتمل ان
يكون مراد الاسناد بقوله كما سيصرح به الشارح لكن الايماء الى وجه الترجيح
بهذا الاحتمال ويكون اصل مراده ان البيان لا كلام في ان الشارح استعمله
في ذلك الكتاب بمعنى الدليل كما سيصرح بقوله بعضها بالبيان واذا كان
كذلك وما نقله عن الشارح في الحاشية صريح في ان المراد بالبيان في هذا
المقام الدليل لا الايضاح المفهوم فما حمل المحشي كلام الشارح عليه يكون
مجرد توهم فتامل   ليس مثل قولك الثابت اي ليس قولنا
حقيقة الاشياء ثابتة مثل قولك الثابت في عدم العابد بحسب العرف
او الموضوع فيها ماخوذ كالمحمول بحسب نفس الامر اذ لا يقال في العرف الثابت
الا لما قام به الثبوت بالفعل بحسب نفس الامر لا ما قام به بالامكان وبحسب
الفرض فيكون الحكم فيه لغوا بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود
فان فيهما اخذ الموضوع مغايرا للمحمول معهود فبان الفرق بين العنوانات
باعتبار الاتحاد نفسه اذا المعتبر في عقد الوضع اما الفعلية بحسب نفس الامر
كما هو الظاهر من مذهب الشيخ واما بحسب الزعم كما هو التحقيق من مذهبه او الامكان
كما هو مذهب الفارابي وكل منهما لا خصوصية له ببعض العنوانات
دون البعض الا ان يقال الكلام في التفاوت بحسب العرف العام واللغة
دون بحسب الاصطلاح ومبنى الكلام في كتب المشايخ في الاكثر على اللغة
لا على اصطلاح الفلسفي وما نقل من المذهبين فهو من اصطلاحهم فيه

ان اثبات التفاوت بينهما في العرف ايضا متعسر اللهم الا ان يقال لما كان
وضع الالفاظ واستعمالها عرفا لافادة المقاصد ففي مثل واجب الوجود موجود من امور
تحققها في الواقع ليس من اجلى البديهيات قد يتعلق القصد باحضاره
على وجه لا يستدعي الوقوع بخلاف مثل الثابت مما يكون تحققه
في الواقع من البديهيات الاولية فانه لا يتعلق القصد في العرف باحضاره
لا على وجه يستدعي الوقوع ويقال ان الاتحاد فيما نحن فيه على خلاف مثل
الثابت ثابت حال كونها ملحوظة على وجه الذي حمله المعترض حيث قال
فانه اعتبره بحد الموضوع والمحمول الا ان السياق لا تقتضيه
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري في انه لا يحتاج الى البيان والدليل
او انه ليس مثلها في ان معاد العبارة منهما يحتاج الى موضح في الاكثر اعلم
انه قال الاستاد تغمده بغفرانه قال الفاضل المحشي وقوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري
شعري محتاج الى بيان معناه بخفائه وبهذا ظهر ان نقول حقايق
الاشياء ثابتة محتاج الى البيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظ
المتبادر لتشهير المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل
وهو ان شعري الان كشعري فيما مضى وشعري هو شعري المعروف
بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد
الاشارة بعض شعاره المتكلم بعينه وكم فرق بين المعنيين تم كلامه
وانت تعلم كما ان احد موضوع ما نحن فيه على وجه المذكور مشهور

فيما بينهم

26

فيما بينهم كذلك احد ظرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم
واما بالنسبة الى القاصرين فمتساويان والفرق غير بين ومن ادعى فلا بد له
من البيان وايضا ان شعري الان او شعري المعروف بالبلاغة بعض
الاشعار بعينه لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعرفي العهد ليس مقصورا
على الشخص وقد ناقش فيه بان العهد يقتضي ذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او
حكما والكل مشتبه ههنا تم كلامه تغمده بغفرانه في اصل الحاشية قال في
حاشية الحاشية ولا خفاء في انه يمكن ان تحمل على العهد الخارجي
بارادة شعر المتعارف فيما بينهم بكمال البلاغة فكانه مذكور حكما تم كلامه
اقول لا يبعد كمال البعد ان يقال ان حمل العهد على المعهود الحكمي مجاز كما
ظهر من كتب العربية ونص بذلك الفاضل المشهور بحسن جلبي في بحث
اللام من حاشية على المط فيكون هذا ايضا تاويل فمراد المحشي دفع اعتراض
من قال الحيث في شعري شعري احتياج الى التاويل بارادة العهد فيكون محل
النظر ما قاله الاستاد تغمده بغفرانه وايضا شعري الان او شعري المعروف
بالبلاغة بعض الاشعار الخ وايضا   فرق ما بين ما نحن فيه وبين
مثل شعري شعري لان اعتبار عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل
بحسب نفس الامر من المصطلحات المشهورة بخلاف ما هو مدار التوجيه
والتاويل في مثل شعري شعري فيكون ايضا محل نظر ما قاله تغمده بغفرانه
كذلك احد شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم قال المحشي
المتبحر بنور مرقده وانما قال ولا مثل قولك انا ابا النجم وشعري شعري نفيا

لتاويل شتهر في التاويل اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري
ان شعري الان كشعري فيما مضى وشعري هو الشعر المعروف بالبلاغة
وانما نفاه لانه يكون المعنى ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت
موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائيه وانما يقابل مذهب
من ينفي بقاء الاعراض ومذهب من ينفي وجود الجوهر كذلك او يكون
المعنى حقايق الاشيا الثابته المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائيه
في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشي ههنا
خيالات واوهام فادبهامن نتبعه تضاعيف الظلام لا يلتفت اليها من له
عصام تم كلامه اقول لا يخفى ما فيه من خلاف ط السوف اد الط من السوف
ان حقايق الاشياء ثابت باعتبار ملاحظه عقد الوضع بحسب الفرض
والحمل بحسب نفس الامر كلام مفيد بل ربما يحتاج الى البيان بخلاف
امثله الثلثة فان بعضها غير مفيد وبعضها غير محتاج الى الدليل
اصلا واحتياجه الى توضيح المفهوم قليل الا ان ليس في حقيقة الاشيا
ثابته تاويل قالوا به في مثل شعري شعري كما لا يخفى بعد التامل وايضا
لا يظهر وجه عدم تعرضه لو رد فيه بانه ما وجه انه ليس مثل انا ابو النجم
مع ايراده لو رد فيه ايضا في هذا الدرس وبما حررنا المقام وكلام المحشين
يظهر لك انه ليس التشنيع في محله تامل وانصف ثم اعلم انه قال المحشي
المشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تاكيد لكونه معتدا
ويرد عليه ان شعري شعري كذلك تم كلامه رحمه الله اقول لعل وجه

ايراد

ايراد قوله هذا بعد بناء المقام على حمل البيان لمعنى الموضح لدفع الاعتراض
ومع ان الظاهر المشهور من البيان ارادة الصدق الا انا لم نحمل عليه اذ يرد
الاشكال بان مثل شعري ايضا محتاج الى البيان تفضيله الله لو لم نحمل
البيان ههنا على المبين للمعنى والموضح للمقصود من العبارة بل حمل على بيان
الصدق مناسبا لكونه تاكيدا لكونه مفيدا الا انه على هذا الحمل يتجه الاشكال
بان شعري شعري ايضا كذلك لان من البين ان بيان الصدق لمعنى
الدليل الاسم في قوله حقايق الاشياء ثابتة وقد سلفنا تتمة الكلام
في عدم تتمته فلو كان البيان ههنا بمعنى بيان الصدق فيكون مصدقه
المثبت لا الدليل وكون الشعري شعري يحتاج الى التقدير والتاويل
لا ينافي لان يكون محتاجا الى المثبت ايضا فيكون محل نظر ما ذكره الاستاد
حيث قال فيه ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين
ان شعري ليس كذلك او سعامه معناه موقوف على التقدير والتقدير
ليس ساما له ولا دليل صدقه فليتامل ثم كلامه نعمه بغفرانه ولعل الاستاد
يكون مشيرا الى جميع ما فصلناه بقوله فليتامل وتحقيق ذلك
اعلم ان القضية المتغايرة يشتمل على العقدين عقد الوضع وهو اتصاف
الذات بوصف الموضوع بطريق تركيب التقييدي وعقد الحمل وهو اتصاف
الذات بمفهوم المحمول بطريق الجزئي والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما
ساما بمعنى الاخص فح يكون الحكم لغوا والحكم المعتد لا بد ان لا يكون الوضع
فيه مستلزما للحمل فلا يكون الطرفان عينين ولا يكون الاستلزام

الذين بينهما وذلك قد يكون بتغاير العنوانين مفهوما كالحيوان والماشي وقد
يكون بتغاير تصوريهما كما اذا تصور الانسان بغير الكنه وحكم عليه بالحيوان
الناطق مثلا وقد يكون بتغاير الاخذ في العقدين بان يعتبر في الوضع
الفرض والزعم وفي الحمل نفس الامر كما فيما نحن فيه والواجب موجود ثم
اعلم ان الظاهر من صدر الكلام في هذا المقام ان المراد من قوله وتحقيق
ذلك ان تحقيق جواب السابق وتفصيله او تحقيق السؤال والجواب
وتفصيله بهذا قيل تلخيصه انه يمكن اعتبار حقيقة الاشياء ثابتة بوجهين
احدهما اعتبار الفرض في الوضع ونفس الامر في الحمل وثانيهما اعتبار الامكان
في الوضع والفعل في الحمل واثبات الثبوت عليهما لا يكون لغوا الا اذا
اخذ الوضع كالحمل بالفعل وبحسب نفس الامر مثلا وهو مستلزم لما اذا اخذ
الوضع بالامكان او بالفرض والحمل بالفعل وبحسب نفس الامر مثلا فلا يلزم
لغوية الحكم الا انه قوله الشيء قد يكون له اعتبارات الخ اشارة الى ما قررناه
من الاخذين ولا يخفى ما فيه من خلاف الظاهر من وجهين وليس مثله في خاطر
الظ لو فصل بما يكون تلخيصه ان لحقائق الاشياء اعتبارات باعتبار الملاحظة
احدها كونها ماهيات للاشياء الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار الحكم
عليها بالثبوت في نفس الامر لغو وهو منشاء السؤال وثانيها كونها ماهيات
الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يصح الحكم ثم اعلم انه يحتمل
ان يكون المراد من قوله وتحقيق ذلك الخ الاشارة الى ان الجواب السابق
ليس جواب التحقيقي والمرضي عند الشيخ اذ مبناه على انا اعتبر عقد الوضع بحسب

الاعتقاد

الاعتقاد والفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر فى قوله حقيقة الاشياء
ثابتة ولم يعتبر ذلك الاختلاف فى مثل الثابت ثابت والفرق بين القضايا
باعتبار هذا الاختلاف وعدمه تعسف لان فى جانب الوضع مثلا لو كان
المتصور طريق المشهور من الشيخ فالمعتبر الفعلية ونفس الامرية فان كان
بحقيقته او مذهب الفارابى فهى بحسب الفرض او الامكان فى جميع
القضايا اذ لا خصوصية لكل من الاعتبارين بقضية دون قضية بحسب
العرف وجواب التحقيق والمرضى ان لحقيقة الاشياء واعتبار تصور الكنهى
واعتبار تصور غير الكنهى   من تصوراتها والتصديق
بها وباحوالها متحقق فالاستناد تعمد بتعسفات قال الفاضل المحشى فاللام
فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام تم كلامه ولعله اراد بالانواع نواع صح
نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر جواب الشارح عما
قيل وللخفاء فى ان جميع التصورات ناظر فى استغراق الاشخاص وليس مقصودا
على الاستغراق النوعى وان مقام الرد لا يستدعى الاستغراق فضلا
عن الاستغراق النوعى اذ ثبوت العلم كاف فيه كما لا يخفى على من يفطن
فى جواب الشارح تم كلامه اقول لا نم ان يكون مراد المحشى بالمقام
مقام الرد وبالنوع نوع التصور والتصديق لجواز ان يكون مراده بالمقام
مقام الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات على وجود الواجب
والصانع وبالانواع علوم المنسوبة الى الحقيقة وهى تصوراتها والتصديق
بها اى العلم المتعلقة بهذه البسيطة وهليته المركبة منها والتصديق

باحوالها لانه ايضا مما يصلح ان يقال له علم الحقيقه اذ بالعلم بحال الشئ ينكشف
الشئ زيادة انكشاف وح قوله نعمد بغفرانه جمع التصورات في استغراق
الشخصي لان جمعيه التصور باعتبار ان بكل حقيقه يتعلق تصورات
ولا ملايمه له بافادة استغراق افراد العلم بل التصور ومقوى لكون مراد المحشي
نوع العلم المضاف الى الحقيقه باعتبار ملاحظه المضاف اليه ايضا ملايمه
تصريح الشارح بالمضاف اليه حيث قال اى بالحقايق نفسه وايضا
مقوى لذلك ذكر المحشي مجموع امور الثلثه مع ان طريها الايجاز وتعريفه
عليها لقوله فاللام للاستغراق ومن البين ان لا مدخل في قصد افاده استغراق
نوع التصور والتصديق لقوله وباحوالها والمقوى لكون مراده بالمقام الاستدلال
لا حق كلامه حيث قال ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج
الى العلم بثبوت الحقايق يحتاج الى التصديق بالاحوال من الحدوث والامكان
فمن قدر الثبوت وقال لانه عرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقط
غلط غلطين تم كلامه وايضا ان قوله نعمد بغفرانه مع ان
مقام الرد لا يقتضى الاستغراق فضلا عن الاستغراق النوعي تم كلامه
محل كلام لان ثبوت جنس العلم لا يكفي لرد طوايف الثلثة اللاادرية
انما يكون منكر التصديق لا مطلق العلم لانهم يقولون نحن شاكون
والعندية مدعية لان الاشياء تابعة للاعتقاد فالظاهر انهم قايلون
بالتصديق وبلا تم مقام الرد اراده استغراق العلم لا الجنس
المراد العلم بثبوتها لح يحتمل ان يكون بناء بهذا الاحتمال على تقدير المضاف

والعلم تصوريه

باب العلم

29

بان يكون تقدير قوله العلم بها العلم بثبوتها ويحتمل ان يكون بناءه على
ان الضمير راجع الى ثبوت الحقيقة والتانيث باعتبار المضاف اليه
وصحح انه لم يسبق ذكر ثبوت المضاف الى الحقيقة والاكتفاء بذكر الثابت
المنسوب الى الحقيقة بهذا المعنى لا يخ عن تعسف وانما قال قيل للاشارة
الى ضعف هذا القول لان الظاهر ان يكون الضمير راجعا الى الحقايق ولا يكون
المضاف مقدرا فاذا ثبت بطلان وجه العدول وهو ارادة استغراق
الحقيقة بالجواب فيكون هذا الحمل ضعيفا للقطع بانه
لا علم بجميع الحقايق اذ لو لم يقدر الثبوت يستفاد تعلق العلم بجميع
الحقايق لان في قوله حقايق الاشياء ثابتة وقع جمع عام مضاف
الى اخر جمع فيكون المفاد الاستغراق فلو كان الضمير راجعا
اليها لصار مودى العبارة ان العلم بجميع الحقايق حاصل لنا وهو بين
البطلان لانه من البين انه اذا اضيف العلم الى حقايق الاشياء فالمتبادر
منه هو العلم الكنهى والتفصيلى فيكون الاولى ارجاع الضمير الى ثبوت
الحقيقة او تقدير الثبوت فيكون محل النظر ما قاله المحشى رحمه الله
يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا نضر لانه غير
مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى
بالجميع ثم كلامه لان مدار الاعتراض على مفاد العبارة ولا دخل للارادة
فى دفع الاعتراض اللهم الا ان يقال مراده انه غير مراد بقرينة ما نبه
عليه الشارح اليها فى الجواب حيث قال المراد جنس الحقايق ردا على القائلين

بان لاثبوت لشيء من الحقايق وايضا اندفع بما حررناه ما قاله الفاضل اللاري
وغيره ان نفي مطلقا العلم ثم ولو نفيدا العلم بالتفصيل فهو مشترك الورود بينه
وبين الثبوت جميعا اذ العلم بثبوت جميع الحقايق مستلزم للعلم بجميعها
بل نفس علم التصديق بجميعها فما الفائدة في العدول ثم كلامه قال
فان قيل فنعرف ثم ان اضافة جمع العام الى مثله لتفيد الاستغراق واذا
كان المراد جميع الحقايق والعلم بثبوتها يستلزم العلم بها والعلم بالحقايق
بما سلف معناه الكنه فيلزم العلم بجميع الحقايق تفصيلا اجمالا ايضا فلا فايدة
في العدول من العلم بثبوت الحقايق قلنا صريح اضافة العلم الى الحقيقة
بحسب المتعارف يفيد علم الكنه بخلاف ما يستلزمه والجواب
ان المراد الجنس رد لما ادلو لم يكن المراد الجنس ويكون المقصود الاستغراق
يصير المستفاد من قوله خلافا للسوفسطائية ان الحقايق على وجه
الاستغراق والعلم بها على ذلك الوجه اي العلم بجميع الحقايق غير ثابت عندهم
وبمقتضى البلاغة يرجع السلب الى القيد فيفهم ان السوفسطائية كانت
قائله باصل ثبوت حقيقة الشيء والعلم بها كذلك وفساده ظ فيكون
ظهور الفساد قرينه على ان المراد الجنس اذ اللام في الاضافة كاللام يحتمل الجنسية
فيجوز ان يحمل على بطلان الجمعية بالقرينه المذكورة قال المحشي المسمى بنور ثم قوله
والمراد الجنس يعني المراد الجنس للمحالة اذ لا ثبوت للجميع ثم كلامه
ان الشيء مرادف الموجود عندهم فجميع حقايق الاشياء يكون
ثابته بلا تردد فان قيل من المصرح ان المراد ان ما يعتقد حقايق الاشياء

30

ثابته فی نفس الامر وبعض المعتقد غیر ثابت فی نفس الامر قلنا کل
ما اعتقده حقیقة الاشیا فهو ثابت فی نفس الامر زعم من اعتقد
فیصح ان یحکم علی وجه الکلی انها ثابت فی نفس الامر فیکون
اذ لا ثبوت للجمیع مع ان الظاان المراد ما یعتقده جمیع محققی الاقوام وهی
لا یکون الا ثابتا فالانسب ما قاله الاستاد نعمد بغفرانه حاصله انه لا یدعی
الایجاب الکلی بل یدعی الایجاب الجزئی یعنی جمع من الحقایق ولو ثلثه او
اربعة من حقایق الاشیا ثابته والعلم بجنس الحقایق متحقق لان الخصم
یدعی السلب الکلی والایجاب الجزئی کاف فی ابطاله وانت خبیر بانه لا نسب
ح ان یقال حقیقة الشیء ثابته من غیر جمع المضاف والمضاف الیه
ثم کلامه نعمد بغفرانه وانما یکون الانسب ذلك لانه اذا قلنا حقایق
الاشیا ثابته خلافا للسوفسطائیه توهم ان خلاف السوفسطائیه فی
ثبوت الحقایق والعلم بها لا فی حقیقته ثبوت والعلم بها مع ان الواقع
خلاف ذلك بخلاف ما اذا قلنا حقیقة الشیء ثابته والعلم بها متحقق
خلافا للسوفسطائیه فانه حینئذ لا یتوهم ذلك مع کفایتها فی المقصود
قیل اذا کان المراد الجنس یرد علیه ان ثبوت الجنس لا یلزم ان یکون
فی ضمن ما یشاهد من الاعیان والاعراض والحاصل بقوله حقایق
الاشیا ثابته التنبیه علی وجود ما یشاهد من الاعیان والاعراض
وجوابه ان المراد هو التنبیه علی وجود جنس ما یشاهد او یقول اذا ثبت
شیء من الاشیا فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وکفی هذا القدر تنبیها

رداعلى القائلين علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا
لا يوجب ارادة الجنس دون الجمع لا يقال كون الغرض منه التنبيه على وجوده
ما يشاهد من الاعيان لانا نقول يجوز ان يكون للشئ غرضين اذ يطلق في العرف
العرض على جزء العرض ايضا قال نور مرقده دعوى ثبوت جنس حقائق
لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال بعده بناء على ان الاخص ما الثبوت
ما يشاهد ومما يقال ان المراد سابقا التنبيه على جنس ما يشاهد ليس
بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما شاهد الجنس
ثم كلام نور مرقده كون المقصود الاستدلال بوجوده
ما يشاهد لا الجنس لا ينافي لان يكون مراد الشارح التنبيه بوجود جنس
ما يشاهد في قوله لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات سبب ما
تصدير الكتاب بوجود ما يشاهد اذ ثمة يمكن ان يقال ناسب تصدير الكلام
بوجود جنس المشاهد لما كان المقصود الاستدلال بوجود الممكنات
ولا علم بثبوت حقيقة الخ فيه ان في الجواب يكفي ان يقال المراد الجنس اى
جنس الحقيقة او الحقائق ردا على القائلين بانه لا ثبوت بشئ من الحقائق
واذا كان المراد جنس الحقيقة او الحقائق فنصل المعنى والعلم بالحقيقة
او بجنس الحقائق ثابت لان العلم بالحقائق بطريق الاستغراق ثابت
حتى يصح انه لا علم لنا بجميع الحقائق فلا بد ان والعلم ثبوتها فلا يكون
ح حاجة الى قوله ولا علم بثبوت حقيقة الخ قلنا يجوز ان يكون هذا اشارة
الى دليل اخر لكون المراد الجنس وهو ان قوله والعلم بها متحقق

بعد من قال

يود من قال بثبوت حقيقة الى مع انه يمكن ان يقال الجوز ان تكون المقص
الاصلي كو قوله لا نعلم بثبوتها اذ فيه اشارة الى وجه ترجيح الاحتمال
الاول وبطلان ما قيل لان المقصود اذا كان الرد لم نقل بالعلم بالحقايق
لا بثبوتها ولا بعدم ثبوتها فلا وجه لان حمل الرد على ان العلم بثبوتها متحقق
دون على العام فتامل منهم من سكر الخ قال نور مرقده
انكار حقايق الاشيا يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال
لها فرع ثبوتها فلا ينافي ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء
بل يقولون ما من قضيه بديهية او نظرية الا ولها معارض يقاومها
ويماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشيا ما سه على معنى الاعم كلام
ما قاله نور مرقده انما يتم لو كان مراد من قال لا اختصاص
لنفيهم الخ انهم منكرون لاحوال الحقايق ايضا لا انه م كيف لا مع ان
الظاهر ان يكون مراده ان لا اختصاص لانكارهم بحقايق الاشيا
اي بان حقيقة الموجودات ما تبدل بل ينكرون لثبوت كل امر مطلقا
اذ لا يقولون ايضا بان الى وجه ما سه ويدل على ذلك لقولون ما من قضية
الا ولها معارض فح لا يصدق كون انكار ثبوت الحقايق مستلزما لانكار ثبوت
احوالها ان لا يكون الاظهر ان يحمل الاشيا على معنى الاعم والمشهور ان الفئة
ليسوا بقائلين على حقيقة من الحقايق حتى الواجب وقال ما قد المحصل
لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء يتخيلون ذلك المذهب اذ كمال ظهور وجود
الاشيا مبنا بر يظهر من انا رظهر من حيوانات العجم ان لها اطلاع على

على وجوده فكانه وقع في حقهم اليك كالانعام بل هم اضل الاشياء قال المحشي
المتبحر بوحرفه المشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى ان الصفراوي يجد
السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا من اجماع الجمهور على
ان الحق على كل مجتهد وتابعيه ما ادى اليه اجتهاده ليس فيه لله تعالى
حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بتطابق
اللفظ للاعتقاد وكونه بعد ماهم كلام الا ان الحق انه لو كان مذهبهم
هذا المذكور بدون تاويل ليس قولهم قالا ان تنفت ولو سلمنا
فكيف ان يذكر وجه لوقوعهم فيما وقعوا اذ ليس له وجه عقلا اذ ليس
ان كون مدار صدق القايل على كون لسانه مطابقا بقلبه بزعم ان
استعمال هذا اللفظ في المتعارف فيما بهذا المعنى لا مناسبة له بان
لا يكون لشيء من الاشياء العينية ثبوت وايضا على تقدير ان يكون اجماع
الجمهور بان ليس لله تعالى حكم معين في المسايل المجتهد فيها مع اجماعهم
وغيرهم على ان للاشياء ثبوت لا وجه لان يجعل سبب التوهم بمذهبهم
لانه لو كان في مشربهم نحو التبعية بكلام الغير فلا وجه للقول
بمذهبهم ولو لم يكن التبعية فيهم اصلا فلا وجه لان يصير قولهم منشا
وهم المذكور وايضا وجود الصفراوي للحلو مرا لا يستلزم الحكم بعدم
ثبوت شيء من الاشياء غاية الامر ان يصير سببا للشك فيلايم بما قاله
اللاادرية لا لما قاله العنادية والاظهر في مذهبهم ما نقله الحكيم الصوفي
الشيخ عمر بن النسفي من انهم طايفة من الصوفية هم مستغرقون في بحر

التوحيد

32

التوحيد وهم قائلون بوجود الواجب ومنكرون لثبوت حقايق
الممكنات التي قال المحققون من الصوفية بها لانها عندهم وان كانت
عندهم راجعة الى اصل واحد هو حقيقة الحقايق وهو الله الذي
ليس الموجود الا هو الا ان لها عندهم حقيقة في علمه تعالى هو عالم اعيان
الثابتة وان لم يكن لها وجود حقيقي ومناف لما نقله الشيخ ما قاله الاستاد
نعمه بغفرانه لان الكل راجع الى اصل واحد حقيقي موجود في الخارج
وحده حقيقة بحيث لا تعدد الا بحسب المظ واما بحسب التحقيق
فلا كما ذهب اليه جمع من اهل المشاهدة   لنا تحقيقا
اى دليلا حقا مطابقا للواقع وان لم يكن مسلما عند الخصم فيه ان
ثبوت حقايق الاشيا وتحقق العلم بها من اجلى البديهيات لا يحتاج
الى دليل ولا الى منبه وما يقال في امثال هذه المقامات اما لاسكات الخصم
اولا فادة امر نفس اخرى لحصول اصل التصديق في النظريات وازالة
الخفاء في البديهيات المحتاجة الى منبه فما الوجه في ايراد هذا
المسمى اللهم الا ان يقال قاد سره حفظه المبتديين عن تخييل ان يكون
وجه الكلام المخالف قال المحشي المستنجر تو رهم قدم اى لنا في اثبات
دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد
اقامته الدليل فينبغي تقديم دليلهم على ان لا باس بالمعارضة بعد
سماع دليل الخصم ثم كلامه نور مرقده   ما في عن هذا التوجيه
ازدياد قوله فلم يصح نفيها في بيان الدليل الا لزامي لان قوله الزاما معطوف

على قوله تحقيقا فيكونان دليلين لمدعى واحد ولو كان المقصر اثبات الدعوى
فلا بد ان يقصر بقوله فقد ثبت شى من الحقايق وايضا يحه ان المعارض
اقامة الدليل على خلافه ما اقام الخصم فلا اقل من انه لا ينبغى تقديمه على
دليل الخصم اما الجزم بثبوت بعض الاشياء فال لو جزم فلانه
بهذا البطلان مذهب اللاادرية اما بان استلزامه لبطلان مذهب العنادية
والعندية ان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان يتعلق به
الاعتقاديتم كلامه الا ان الظاهر منطوقه ابطال مذهب العنادية اذ لا خفاء
فى ان اللازم منه صريحا ثبوت الاشياء فى نفس الامر لا ثبوت العلم بها
فلا بالضرورة اى بالتعيين او بالوجوب او بالبداهة وعلى
تقدير الثالث البيان بمعنى المبينه لا محاله الزاما للايقال
وفى الشق الاول من هذا المبين لا بد من احد امتناع ارتفاع النقيضين
وهو ايضا من المخيلات عندهم لانا نقول المراد بالالزام ما يصلح للالزام على
تقدير كون المخاطب مصلحا للخطاب والمناظرة وانه اقرب الى الالزام بالنسبة
الى وجه الاول وبهذا ولى مما قاله المحشى من ان الصواب فى الالزام ان يقصر
بالشق الاخير فيقال انكم حرمتم بنفى الحقايق وهذا النفى من جملة الحقايق
فيثبت بعض ما نفيتم كلامه الظاهر انه يرد عليه مثل ما يرد على شق
الاول مما ذكره الشارح بان يقال ان النفى من جملة الخيالات الباطلة عندهم
وكذا الجزم لانهما ايضا من الحقايق وكلها محض خيال باطل على رايهم
وانما قلنا الظاهر يرد لانه يمكن الدفع بان العنادية ليسوا كاللاادرية شاكين

فلذ منهم القول بتحقق النفي وجزمهم به ويصح بناء الالزام على المزعوم وفيه
ان الاشياء ههنا بمعنى الموجودات الخارجية ولا يلزم عليهم القول بتحقق
الخارجي للنفي والجزم فيه كما فيه وقد توهم البعض ان انكارهم مقصود على
الحقايق الموجودات الخارجية وتوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق
والتصديق علم وهو من اعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه ان اكثر
المتكلمين قالوا بعدم موجودية العلم والقائلون به يثبتونه بانظار
دقيقه فكيف يصلح لالزام المنكرين لا حلي البديهيات بل لجميع الاشياء
وايضا يحجه عليه بظاهره ان الكلام في النفي بمعنى المنفي دون الايقاع والانتزاع
لان النقيضان هما النفي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا بمعنى
الايقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين
لان قوله ان لم يتحقق الاشيا فقد ثبت امابهم بناء على امتناع ارتفاع
النقيضين فلا يصح الحكم بان النفي حكم والحكم تصديق وان امكن التجا
عن هذا بارتكاب خلاف الظ وهو ان المراد ان الجزم بتحقق النفي حكم ولا تحقق
انه تصديق وعلم وان تحقق النفي الخ ايضا لان تحقق النفي
مستلزم لبطلانه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان تحقق نفي
الاشياء مستلزم لان لا يتحقق شيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل
تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء وانما يتم على العنادية
قال المحشي المتبحر نور مرقده هذا بخلاف ما ذكره في شرح المقاصد من انه
يتم الالزام على العندية والعنادية والحق معه لان العنادية العندية

منكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق ثبوت
الاشياء في حد ذاته فقد ثبت في حد ذاته والا تحقق النفي وهي حقيقة
من الحقايق   لا يمكن ان يكون الحق ما في المقاصد بل الاولى
ما عدل اليه في هذا الكتاب لان تحقق النفي كاف في الزام العنادية لانهم
قالوا ليس امر ثابت اصلا بوجه من الوجوه بخلاف العنادية لانهم قالوا
بان ثبوت الاشيا تابعة للاعتقاد فهم قايلون بالاعتقاد والنفي ليس الا
اعتقاد خاص وتحقق حقيقة الاسنادية لا تضرهم وانما قلنا الاولى
ما عدل اليه في هذا الكتاب اذ يصح ان نقرر بالعدول عن الظاهر المناسب
على وجه يكون مصلحا لالزام العندية ايضا لو كان ما يصح للخطاب اذ على
تقدير الشق الاول من الدليل كما تحقق الحقايق ثبتت بقولهما ايضا اذ
من انتفاء احد النقيضين يلزم ثبوت نقيض الاخر بحسب نفس الامر لا
لان بديهة العقل كما يحكم ببطلان ارتفاع النقيضين يحكم ايضا بثبوت
احد النقيضين عند رفع الاخر مع قطع النظر عن الاعتقاد وعلى تقدير
شق الثاني فيصح ان يكون المراد انه ان يحقق نفي الحقيقة وانهم جازمون
بتحقق ذلك النفي وان الواقع ذلك لا نقيضه فيلزم ان يكون تلك الحقيقة
على زعمهم ثابتة غير متبدلة بوجه فثبت كون بعض الحقايق ثابتة في نفسها
وهو ينافي سلب ثبوت الحقايق مطلقا ولعل لذلك لم يتفكر الاستاذين
كلامية بدافع وقال لخويدانع حيث قال نعمه بعض فراته قال في شرح
المقاصد لا يخفى ما يلزم على العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا

حقيقة اثبات او نفي بهما اذا تمسكوا بخلاف اللادرية فانهم اصروا على التردد
والتشكك في كل ما يلقى اليهم حتى في كونهم شاكين ثم كلامه
رحمه الله لا خفاء انه صريح في ان الالزام تم على العنادية والعندية ففيه
كلامه بنوع دافع ثم اعلم انه ثم قال نور مرقده قد عرفت ان المقصود بالالزام
ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده فيتم بهذا المعنى
على الفرق الثلث منهم ثم كلامه . المسلم ان المقصود
من الاستدلال على مذهبهم مطلقا حفظ الطالب الا ان بهذا القدر لا يكفي
في المقصود من المقام وهو بيان قسم من دليل الابطال بالتحقيق وقسم بالالزام
بل لا بد ان يلاحظ في قسم الالزامي ما يمتاز عن الاول على وجه يكون مناسبا
لتسمية الزاما وح فلا يتم الوجه الالزامي على اللادرية قالوا
الضروريات منها حسيات الخ يمكن تقرير هذا الكلام بوجهين احدهما
سند المنع والاخر الاستدلال ولكل منهما مقوي ومانع سندكون اما
تقرير الاستدلال محصله انه ليس الاعتماد على الادراك مطلقا ولا يحصل
الجزم بشيء لان الضروريات منها الخ فتعين الشك في الاشياء وح يكون
معناه المذهب اللادرية وفيه الماء الى بعض المذهب العندية ايضا تحرير
على هذا التقدير ان لا ثبوت للحقايق بل تابعة للاعتقاد لان الصفراوي
يجد الحلو مرا فيكون الحلاوة والمرارة تابعة للاعتقاد ولم ينقل احد ما
الفرق بين هذا القسم من الاعراض وساير الموجودات في الثبوت ولا يخفى
ان على هذا التقدير مرجع الضمير في قالوا غير العنادية وعلى الاول اللادرية

فقط والظان يكون المرجع مطلق السوفسطائية فسحه انما الوجه في
تخصيص البيان صريحا بما ينفيه مذهب اللاادرية وضمنا بما ينفيه مذهب
العندية وترك مذهب العنادية مطلقا قلنا لان المقصود في هذا المقام
استيفاء المأخذ على الطوائف الثلثة وبما اورد قبل ذلك افاد
ما يكون صريحا في المأخذ على العنادية وضمنا في المواخذ على العندية
فناسب ان يذكر ما يكون مبنيا لمذهب اللاادرية صريحا ولمذهب العندية
ضمنا حتى يستوفي ما يفيد المذاهب الثلاثة بطريق التسوية لان ذكر الشيء
مرتين ضمنا يوازي الذكر مرة صريحا وقال بعضهم قدره المشهور ان هذا مخصوص
لكونه دليل اللاادرية ووجه التخصيص انهم مثل السوفسطائية فاذا ابطل
مذهبهم فغيره بطريق الاولى ونقول هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل
نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت
لان الاصل العدم ولما تحرير السند بان يقال كانهم قالوا جميع
السوفسطائية على قول اهل الحق اما الجزم بالضرورة ثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان انا لا نسلم تطابق هذا الجزم للواقع لانه قد يقع
الغلط في الحسيات والقياسيات العقلية وهذا اولى مما قال الفاضل
اللاري انا لا نسلم الجزمين الخ اذ لا معقولية لمنع حصول الجزم لطابقه
لان المنع طلب الدليل والبيان ولا توجه له الا فيما يمكن بيانه وبيان ان
في اذهاننا حصل الجزم بكذا مع كما لا يخفى على المتامل ثم لا مذهب عليك
ان المنوي لاحتمال كون ما بعده قالوا اسند لا الا امنعا انه لا يلزم

ان يكون

ان يكون المنع على المنع   قلنا الخ لان الظ بل ظ انه منع فلو كان
قالوا الخ منعا فنصير قلنا منعا على المنع اما المنوى لاحتمال السندية
ظهور ان يكون مرجع الضمير في قالوا السوفسطائية مطلقا ولا يصلح هذا
للاسناد الا على مذاهب الثلثة بخلاف السندية حكما واما جعل
قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للاادرية الخ معونا لاحتمال
السندية التى على تقديرها يكون مرجع الضمير في قالوا جميع السوفسطائية
لا طايفة خاصة فليس على ما ينبغى لانه انما يكون معونا لاحتمال السندية
عموم   والحق الخ لو كان المراد حقيته بالنسبة الى
قوله قلنا الخ اذ ح يلزم من عموم قوله والحق بالنسبة الى الطوايف الثلثة
ان يكون قوله قالوا ايضا بالنسبة الى كلهم وهو انما يصح على تقدير
السندية فيكون قوله والحق الخ معونا لاحتمال السندية واما اذا كان
الغرض كونه حقا بالنسبة الى جميع ما قيل في هذا المقام على طوايف السوفسطائية
فلا تعلق لتقوية سندية قالوا كما يظهر بعد التامل فظهر ضعف ما قاله
الفاضل اللارى ان على توجيه السندية كان فاعل قالوا السوفسطائية
لا اللاادرية بخصوصها كما هو الظ من قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم خصوصا باللاادرية الخ   قد يغلط كثيرا به قيل التقليل
المستفاد من قد الداخلة على المضارع ينافى الكثرة واجيب بانه على
تقدير تسليم استعمال قد في معناها الحقيقى الذى هو التقليل في المضارع
لا المجازى الذى هو التحقيق فيجوز ان يكون المراد القلة بحسب الاضافة

وسولانيا فى للكثرت فى نفسه مع انه يجوز ان يكون العلة بحسب الزمان
والكثرت بحسب المادة او بالعكس على انه لا يبعد ان يقال المراد العلة بحسب
الزمان او المادة والكثرت بحسب الكيفية كما يقال فى الفارسية درين
سخن بسيار غلط كردى اعلم ان الظاهر ان يكون مرادهم وقوع الغلط وكذا
قلتم بالنسبة الى غير الغلط على زعم الخصم لان يكون زعمهم انها غلطات ادويه الا
ما لم يكن على زعمهم الا الشك فلا وجه لحكمهم على الغلط اصلا بل للعبد
ايضا لا يصح ان يحكم بكون الغلط كثيرا لان الاشيا عندهم لما كانت تابعة
للعقيدة وما يقال له غيرهم غلطا فهو ثابت بعقيدة من صدقه فلا يصح
القول بغلطه د ويه الاحول للواحد اثنين و وجدان الصفراوى
للحلو مرا على قول العندية قوله قلنا غلط الحس الخ اشارة الى
منع كليه ملحوظة فى نظم الكلام وهى قولنا واذا كان كذلك
فحكمه فى اى فرد ومادة تعرض كان فى معرض الغلط و غير مقبول لعدم
قبول الشهادة من الكاذب هذا على تقدير ان يكون قوله قالوا اسند لا لا
اما اذا كان منعا كما هو المرضى عند الفاضل اللارى فلا يصح الحمل على المنع
بعدم الجريان المنع على المنع وعلى ما يؤيده والتوجيه بما وجهه ذلك
الفاضل الخ عن شئ بل خلوا عن شئ لو جهيه ان منعكم فى كلا
الجزئين مكابرة فليس بمعول وليس بمعتد لان غلط الحس فى المواد
لاسباب جزئية غير شامله لا صناف الجزم فى مواد منفك عنها اسباب الغلط
ثم كلامه اذ لا يخفى ان لليس فى قوله قلنا امر يكون اشارة الى قول الفاضل



منعكم في كلام الجرهبين مكابرة واما فوله لان الغلط في بعض المواد
لاسباب جزئية غير شامله لا ينافي الح فلا يفسد لبطلان سند بنا السند
لان في السند لا يلزم الافاده حتى يجب ان يكون الغلط في البعض الذي
جعلناه سندا منا فيا للجزم في مواد احرانه مجرد حو ان يكون في الباقي
ايضا غلط يكفي في المعوهر والسنديه كيف لا حتى قال السند السند
قدس سره ان سند المنع ما يكون معويا للمنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا
في الواقع مع انه على تقدير تسليم افادته عدم افاذة السنديه فلا يفيدكم
بهذا الجواد لجواز منع المجرد ومسا وايرم على ان في صحة ذينك الدليلين
ومقبوليتهما في عرف المناظرين محل كلام لعدم افادتها اثبات المقدمة
المنوعة التي على المستدل فيه تامل   لاسباب جزئية
غير شامل لجميع المواد وغير متحقق فيها مثلا السبب في روية الاحول الواحد
متعددا انه في الاحوال لا يجتمع الخطين النورين فيحصل لكل منهما
رويه ممتازه عن الاخر والصفراوي بغلبة الصفراء التي في كمال الحتواه وصاه
في جهة ما اللعاسه والراي مرا وعند اختلاطها بالمطعوم الحلو يجده مرا و
ليس امثال تلك الاسباب شامله   لا شفاء اسباب الغلطه
قال المحشي الخيالي فان قيل لعل هناك سببا عاما للغلط عام نحن اين
يحصل الجزم با سعاء مطلق اسباب الغلط قلنا بداهة العقل جازمه
في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق تم كلامه
اقول يجوز ان يقول الخصم المسكات لم هو نتم ما بجزم العقل لجواز ان يكون

اشتداد الوهم سبب داع اليه ثم اعلم انه بمثل التبيين لنا احاطه باسباب الغلط
فكيف يتصور الاطلاع على شفاء الجميع فيجوز ان يتحقق فى اى ماده نفرض من
المحسوسات سبب من الاسباب من الغلط الا ان يكون لنا شعور فالقول بانتفا
اسباب الغلط مما لا سبيل الى القول به قلنا مصدا فى حصول اليقين فيه انه
للخصم منع حصول التعين لجواز عدم المطابقه غايته ان الامران يكون جزما
راسخا وللخصم ان رسوخ الحاكم بثبوت دائرة للنار عند تحريك النار على
الهيئة الدوريه ليس باقل من رسوخ الحاكم بوجود حاصل النار فجعل
الرسوخ دليلا على مطابقه الشىء لنفس الامر مما لا يتم فتامل فيه
والاختلاف فى البدهى جواب عن القدح فى البديهيات وما بعده من قوله
وكثرة الاختلاف جواب عما فى النظريات لعدم الالف او الخفاء
قد ناقش فيه بان لا مدخل للالف لان الطرفين لابد من ان يكون متصورا
على الوجه الذى يدور الحكم عليه اولا فعلى الاول يكون كافيا فى الحكم من غير
مدخلية لامر اخر فيه كالالف وغيره فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني
يكون الاختلاف لخفائه ولعدم تصور الطرفين على الوجه الذى يدور
الحكم عليه لا لعدم الالف نعم للالف مدخل فى سرعة الانتقال
وكثرة الاختلاف الخ قال نور حرقده فيه انه يكفى لنفى العلم منافات كثرة
الاختلاف للجزم بالحقية ثم كلامه لعل ان يكون مراده انه لا ينفع فى الجواب
كون كثرة الاختلاف غير مناف للحقية اذ لا يتوقف نفى العلم على تلك المقدمة
التى كانت مدخوله دخلا ظاهرا بل يكفى فى النفى كون كثرة الاختلاف

منافيا

37

منافيا للجزم بالحقية وان لم يكن منافيا لاصل الحقية قبل لو دمرقنده
في الجواب ويدفعه ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري
منافاة كثرة الاختلاف بها ثم كلامه يمكن تخريبه بوجوه منها انك قد
سلمت ان كثرة الاختلاف مناف للجزم بالحقية والحال انه ليس المانع من
الجزم بمقتضى الدليل هو حقية النظري الا منافاة كثرة الاختلاف
بالحقية فيكون في تتميم نفي العلم لابد من القول بان كثرة الاختلاف
مناف للحقية فيكون ما قاله الشارح نافعا في الجواب اقول لا نسلم
ان يكون مانع الجزم بمقتضى الدليل منحصرا في كون كثرة الاختلاف منافي
للحقية لجواز ان يكون كثرة الاختلاف في النظريات الخاصة مفيدا
للتردد في ان ما حصل له بالنظر الخاص من الاعتقاد هل مطابق للواقع
او غير مطابق لملاحظة ان النظر لو كان مقتضيا لحصول العلم المطابق
لم يقع كثرة الخلاف في النظريات اذ لا يكون ذلك الا بان لا يكون مقتضى
بعض الانظار فاسدا لا لملاحظة كثرة الاختلاف مناف للحقية انما فيكون
ايضا محل نظر ما قاله لو دمرقنده فافهم واستعن عن انه يجعل حقية
بعض النظريات بمعنى حقيتها في نظر العقل و بتقدير اعتقاد حقية
بعض النظريات فانه شان القاصرين ثم كلامه نعم لا يحتاج الى مثل
ميدين الحلي بن لو كان قول قالوا غير مختص باللاادرية اذ لا بد لرد
العنادية بل العندية من القول بان كثرة الاختلاف مناف للحقية
ولم والحق اشارة الى ان ما مر من الاجوبة تحقيقا والتزاما

فلا يكون هذا الداخل في المقدمة
وما يتوقف عليه الدليل صح

ليس له فايدة اذ ليس لهم مقدمة مسلمة ليحصل الزامهم ولما كان اصل المدعى
بديهيا اولى لا فايدة في ايراد ما بعده لما في نفس الامر لعدم الاحتياج اليه فيه
تامل واشتقت السفسطة قال نعمه بعضا منه قال في شرح
المواقف عرب هذان اللفظان اليونانيان واشتق منه السفسطة والفلسفة و
هذا يدل على ان الاشتقاق من خواص العربية وان الاشتقاق هاهنا بالمعنى
المصطلح وفي المقامين تامل اذ لا دليل على شيء منهما تم كلامه
ولو سلم ان الاشتقاق هاهنا بالمعنى الاصطلاحي محل كلام بل اذ لو سلم
انه من خواص العربية ايضا لجواز ان يكون المراد الايماء الى ان الواقع ان
اشتقاق الفلسفة والسفسطة لم يقع في لغة اليونانية بل وقع في العربية
فلو لم يقل عرب واشتقت لتبادر الى الوهم ان هذا الاشتقاق يكون واقعا
في لغة اليونانية ايضا وليس كذلك فيه فيلسوفا اي
محب الحكمة قيل الاوجه ان محب الحكمة فيكون بمعنى الحكيم ويناسبه
الكناية على ما اشتهر ان المرء عدو لما جهل واسباب العلم قال
نور مرقده وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى
العلم المتعلق بجنس الحقايق مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير
ملاحظة اضافة تم كلامه اقول لا يخفى ان هذا التوهم بعيد فالاولى
ان يقال ان المراد بالعلم ثمه مطلق الادراك بعموم انكارهم وهاهنا مرادف
اليقين لان المعتبر لا يحتج عند المشايخ ذلك كما يظهر من الشرح حيث
قال العلم عندهم مقابل الظن لا ان الفلاسفة يطلق على ما يرادف الادراك

وذكر في شرح

38

وذكر في شرح المقاصد الذي استمر عليه راي المحققين من الفلاسفة
ان حقيقته ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته
المنتزعه او الحاصل ابتداء ثم قال في درس اخر وحقيقتها ما ذكروا من ان
الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها
واما ان يكون خارجا وح اما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول حقيقته
المتمثله في المدرك ليس الا حقيقته الموجوده في الخارج والثاني يكون صورته
منتزعه والثالث صورة متحصله في العقل غير مفتقره الى الانتزاع من
حقيقته خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات
اذ لما لا يتحقق له في الخارج كادراك المعدومات وسيفصل لك الكلام
في تحقيق العلم وتسميته الحضوري وغيره في بحث الصفات

صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي من قايم بالغير يقال في
العرف يتجلى وينكشف بسببها ما يمكن وان يظهر لمن قامت هي به
ولا يخفى ان هذا المعنى يفهم من تلك العبارة بلا تكلف وعلى هذا التحرير
لا يتجه الاشكال بالصفات بنفس الناطقه اذا جعلت جزء موصول و
موصول اذ لا يتم القول بقيامها الا ان التحقيق على ما فصل في شرح حديد
التجريد ان المعلوم حاصل في النفس دون قايم بها فلا يحتاج الى ان يقال
المراد من الصفة الصفة الشخصية وايضا لا يتجه الاشكال عليه
بالوجود والحيوة وامثالها اذ لا يحسب بحسب العرف التجلي والانكشاف
بالعالم بسبب وجوده وحيوته بل ينسب اليه بسبب صورته الحاصلة

فی نفسه وان سلم انه لیس المتبادر من السبب من القریب وایضا لا یشکل بایجاد
الکشف اذ لا سبب بحسب العرف للتجلی والانکشاف به اصلا فلا یحتاج الی
ان یخرج من التعریف بقوله لمن قامت باعتبار ان ایجاد الکشف قایم بالموجد
لا بالعالم من حیث انه عالم فلا یصدق علیه انه صفة یتجلی بسببها المذکور
لمن قامت به تلک الصفة وعلم الموجد تعالی وان کان کالمکونات
موقوفا علی الایجاد الا انه لیس من حیث انه عالم والتعریف لبیان المعنی
المصطلح فلا یلزم الدور وما قلنا فی تحریر المقام اولی مما قاله الفاضل اللاری
من ان المراد بالصفة الصفة الثابتة المتقررة لانها المتبادر من الصفة
لکونها فردا کاملا للصفة کما ان المراد بالتجلی الانکشاف التام فلا
ینتقض بایجاد الکشف لعدم تقرره وثباته لان الفعل تدریجی متجدد وغیر
قار کما قرر فی موضعه انتهی کلامه اذ یتجه علی الفاضل ان کون
المتبادر من الصفة الصفة الثابتة المتقررة مم وملایمه ما سبق
بارادة انکشاف التام فی التجلی محل کلام اذ قلیل ان یقال التجلی
فیما یدرک لا علی وجه التام والفرد الکامل فی التجلی والانکشاف ما کان
جلاؤه وکشفه کاملا قویا فاذا حمل التجلی علی الفرد الکامل الذی هو المتبادر
یلزم انکشاف التام بخلاف الصفة التی قایمه بالغیر اذ القیام بالغیر
لا یستدعی کون الکامل فیه هو الثابتة المتقررة اذ لا یستدعی القیام
بالغیر التقرر بل ملایمته وظهوره محل تامل کیف مع ان محققی اهل الشرع
فیه ذهبوا الی ان العرض وهو الممکن القایم بالغیر لا یبقی زمانین ثم اعلم

انه قال

انه قال الاستاد فی حاشیه الحاشیة ثم اعلم ان بهذا التعریف یشکل بالصفات
النفسیة کالقدرة والارادة اذا جعلت معرفاتا او جزء وامثالها اذ بها
ینکشف المجهول التصوری لمن قامت هی بها الا ان یدعی مزید اختصاص
لمن قامت کما یشعر به اللام فی قوله لمن قامت به وقد یدفع بحمل السبب
علی القریب ثم کلامه اثبات مزید اختصاص للعلم لمن قام به بالنسبة
الی القدرة لا یخلو عن صعوبة اللهم الا ان یقال جزء التعریف لا یقع الا الکلی
والصفة الجزئیة ازدیاد اختصاص الموضوع بالنسبة الی الکلی
الذی یمکن صدقه علی غیر ما قام به ذلک الموصوف المتشخص وان یقال
للعلم زیادة اختصاص بمن قام به من حیث انه قایم به بالنسبة الی القدرة
والارادة وامثالهما اذا جعلت جزء معرف لان الموصل علی التحقیق
المعلوم ویجوز حصول معلوم واحد ولو کان من صفات النفس فی
نفوس متعددة بخلاف العلم لان التحقیق ان المعلومات من حیث
المعلومیة حاصلة فی الذهن لا العالم بها کما صرح به المحقق الموسحی
فی شرحه للتجرید فی بحث وجود الذهنی بخلاف العلم فانه قایم بالتشخص
لا یمکن انتقاله عنه فان قیل یبقی الاشکال علی مذهب من قال
من ان الکاسب هو العلوم باعتبار انه یلزم ان یکون تلک العلوم الذی
معرفات او جزء معرفات بالنسبة الی ما یکتسب بها علوما بان یکون
علوما معلوما فیها تلک المکتسبات قلنا فعلی هذا لا وجه لاختصاص
النقض بصفات النفسیة اذ حینئذ الاشکال بمطلق التعریفات

واجزايها وسياق كلام المعترض صريح في ان مقصوده النقض بخصوص
صفات النفسية وايضا يمكن ان يقال في جواب النقض بصفات
النفسية اذ جعلت معرفات اواجزاء المعرف بان المتبادر مما يتجلى به
الشيء ان يكون الانكشاف لازماله وليس الارادة وساير صفات النفسية
غير العلم بحيث يكون الانكشاف لازمالها لعدم حصول الانكشاف
لها اذا لم يوجد للتعريف فيه وان قيل لا يصدق التعريف على العلم
بالنفس اذ هو ليس صفة قايمة بالعالم ولذا قيل في محله ان في تلك الصورة
العالم والمعلوم والعلم واحد وايضا يرد الاشكال بعلمه تعالى لكونه
ايضا حضوريا قلنا في الجواب عن الاشكالين ان الغرض بيان اسباب
العلم فيصح ان يكون العلم المعرف ما يكون بالسبب وعلمه تعالى وعلم النفس
وصفاتها ذاتي لا سبب فيه تامل فيكون مع انه يصح ان يقال انه حصل
حكما للعالم معنى قايم به وان كانت المغايرة بين العالم والعلم بالاعتبار
ويمكن ان يعتذر عنه عطف تفسير بما ذكرنا اشارة الى ان المراد
بالذكر بالقوة دون بالفعل والا لبطل الجامعية بظاهره قيل
ادراك الخ اي الحواس الظاهرة اذ هم لا يقولون بالباطنة وعد ادراك
الحواس علما موافقا لمذهب الاشعري وهو المختار عند المتاخرين لانه
كل من الاحساسات يرتسم في النفس ويحصر عندها صورة ايكن
المحسوس للنفس وان كانت بالية القوى فالاحساس ايضا من كيفيات
النفسانية او انفعالانها واضافة بين النفس والمدرك فيكون لها

منتفيه في الحقيقة العلمية بادراك الكليات واما عند الجمهور ففي
نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وقالوا انا اذا علمنا شيئا
كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم
ان حالة الثانية بخلاف الاولى ولو كان الابصار علما لم يكن هناك فرق
واجيب بان ذلك الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علما لجواز ان يكون
علما مخالفا لساير العلوم اما بالنوع لو كان العلم جنسا او بالصنف اذا كان
نوعا وقيل في الاستدلال عن طرف الجمهور ان المحل للارتسام في الحواس
في الاحساسات والصورة الحسية قايمة بها لا بالنفس ومحل العلم هي النفس
والنفس والقوى مخالفان بالحقيقة وتباين المحل بحيث يكون التخالف
بحسب الحقيقة مستلزما لتخالف الحال كذلك فيكون الاحساس
نوعا اخر غير العلم ------ لا نم ان يكون تخالف المحل بالنوع
والجنس مستلزما لتخالف الحال كذلك مستندا بان العلوم الحصولية
التي لكل من الانسان والملك والجن بانفسها نوع واحد بل هو العلم
الحصولي مطلقا نوع واحد وعلم كل منهم بالجماد ايضا من نوع واحد
من العلم الحصولي حقيقة تامل وايضا لا نم ان يكون محل الاحساس هو الحواس
دون النفس اما على مذهب من قال ان صور المحسوسات كالمعقولات
قايمة بالنفس فلا كلام فيما قلنا اما على مذهب الجمهور وهو ان مدرك
الاشياء كلها هو النفس الا ان في المحسوسات بالية الحواس والصورة الحسية
قايمة بالقوى الجسمانية فبعد امعان النظر لظهر ان الاحساس كالادراك

الكليّات من صفات النفس لانها المدرك لا غير والاحساس هو قسم
الادراك وهو في الحقيقة صفة للمدرك الذي هو النفس على التحقيق ومن
البين بطلان كون الشيء مدركا مع عدم قيام الادراك به بل ما هو مباينه والحق
ان الاحساس الذي هو ادراك النفس للامور الحسية ولو بالة الحس يكون
عبارة عن حضور امر حصل في النفس عند حصول الصور في القوى
فلا يكون ما ينسب به الاحساس حقيقة الا النفس فكما ان الكتابة حقيقة
صفة لزيد الكاتب مع ان الانتقاش الخاص الذي يحصل عقيب حركة القلم
ويزعم انه من اثاره كذلك الاحساس وهو ادراك الحسيات باستعمال الالة
الجسمية صفة للنفس التي هي المدرك وان كانت الصورة الحسية قائمة
بالحواس ولا وجه لاستبعاد ذلك على تقدير ان يكون العلم هو الاضافة
او الانفعال الجوارح يحصل في النفس بواسطة حصول الصور الحسية
في القوى اضافة او ثابتة يكون مسماه بالاحساس الذي هو قسم الادراك
اما على تقدير ان يكون كيفا فيجوز ان يكون الاحساس وهو ادراك النفس
عبارة عن كيفية حصلت لها بواسطة حصول صور الحسية في
القوى ولا كلام في ان الاحساس ح يكون قائما بالنفس غاية الامر ان يكون
له واسطة في الثبوت بان يكون تحقق صور الحسيات في الحواس مستدعية
لتكيف النفس بكيفية علمية مسماة بالاحساس فتنبه وجه الامر بالتامل انه
يلزم ح تحقق الصورتين في ادراك المحسوس بنية منه تامل مع انه يمكن ان يجاب
بوجه اخر وهو ان احساسه بالجزئيات يجوز ان يكون هو حضور صور

الجزئيات

الجزئيات عنده لا لحصولها في النفس وحصول صور الماديات عند
النفس لا يستلزم لانقسامها ولا يستلزم تكرر الصور كما لا يستلزم العلم
بالعلم له ولا ينافي لحصول صورها في القوى بان يكون القوى محلا لارتسام
الصور الحسيه لا المدرك نظير الالواح المرتسمه فيها الحروف والكلمات
بالنسبة الى الاطفال وسندنا في ذلك ما قاله شيخ الاشراق في التلويحات
ناقلا عن ارسطو حكاية عما سمع عنه في المنام بعضها ما ملوبالك قال
الارسطو فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجرده بل عدم غيبته
عنها اما النفس فهي غير غائبه عن ذاتها وما غاب عنها لم يمكن
استحضارها فاستحضرت صورتها اما الجزئيات في القوى حاضره لها
واما الكليات ففي ذاتها حاضرة وكما ان الخيال مثلا غير غائب عن النفس
فكذلك صور الخياليه لقيامه كساير القوى بالروح الحيواني المكتسب للسلطان
النوري من النفس بمعنى ان تعلق النفس به تفيده لطافة تستعد بقبول
تلك القوى والروح الحيواني وصفاته حاضره عند النفس لكونه متعلقا
اوليا لها فكذلك الحاصل في القوى حاضره عند النفس فتدركها النفس
بحضورها عندها لا لتمثلها في النفس تم كلامه فادراك الحسي للنفس
عبارة عن حضور صور الحسيه عندها فيكون من النوع ادراك الكليات
بلا مرية لما مر من ان العلم مطلقا حضور الشيء للذات المجرده قال الشه
في شرح المقاصد في بحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس
يخالف العرف واللغة وقال المحشي على ووقفه عده علما يخالف للعرف

واللغة وقال المحشي على وفقه عده علما مخالف للعرف واللغة فان البهائم
ليس من اهل العلم قال الاستاذ تغمده بغفرانه انت تعلم ان ما عده من العلم
ليس ادراك الحواس مطلقا بل ادراك النفس بواسطتها او ادراك الحواس عند
النفس وايضا مر فان البهائم الخ يدل على ان التوهم والتخييل
وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لا يكون علما لحصولها للبهائم ثم كلام
تغمده بغفرانه لا يلتقي لمبنى الكلام على قول المشايخ وهم ليسوا بقائلين
بالحواس الباطنة فلا وجه للنقض بالتوهم والتخييل وادراك الجوع لانا نقول
عدم اثباتهم لها لا ينفعك في الجواب مع قولهم بحصول ادراك الخوف والجوع
وغيرهما للانسان وتسميتهم لها بالعلم مع القول بحصولها للحيوانات ايضا فان قيل
ما الفرق بين حواس الحيوانات وحواس الانسان فما الوجه في عدهم حواس
الحيوانات مدركا بنفسها دون حواس الانسان قلنا الفرق ان اثر الضعف
عند القوى مضمحل وعند تحقق النفس التي هي السلطان للحواس لا يظهر
اثرها حتى ينسب اليها وعند عدم النفس يظهر اثر الحواس بطريق الادراك
فينسب الادراك اليها كما يصح نسبة ظهور الاشياء في الليل بنور الكواكب
دون في النهار وان كان يصح ان يقال الكواكب متحققة في النهار
ايضا فان قيل لم لم يقولوا لادراك الحواس في الانسان علما ولم يقولوا
في الحيوانات العجم علما قلنا لان العلم من الصفات الكاملة التي لا يتصف
بها الا كمل المخلوقات كما يفهم في كثير من المواقع في كلام الله تعالى
وكلام رسول الله وكلام الحكماء وغيرهم مثل قوله تعالى هل يستوي الذين

يعلمون

يعلمون والذين لا يعلمون ومثل قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين
ومثل قولهم العالم حي والجاهل ميت ولما كان الاحساسات الانسانية
تحصل استعدادا ان ينتزع عنها كليات ينتزع عنها كليات ينتفي العلم
بها ببقاء النفس وبه يحصل مسرة العظمى الاخروية وهو الكمال المطلق
وما هو مبدأ الكمال يلايم ان يعد من الكماليات فعد الاحساس الانساني
على خلاف احساس الحيوانات العجم اذ لا يصلح ان يكون مبدأ لنزع
كلي فلا يصح ان يصير مبدأ للكمال اصلا فلا يكون فيه نعت الكمال اصلا ولا يخفى ان
الظاهر ان ما يكون فيه نعت الكمال وما لا يكون فيه نعت الكمال اصلا ليسا منتفيين
بالحقيقة ولعل الاستاد نعمه الله بغفرانه اشار الى جميع ما قلنا بقوله تامل
فتامل النفسه اي المنسوب الى التعين بمعنى المندرجة تحته
اندراج الجزئي تحت الكلي والتعين بمعنى الاعتقاد الثابت المطابق لا يتصور
في التصورات واما اليقين الذي بمعنى عدم احتمال النقيض فهو جار في
التصورات ايضا على ما زعموا صفة اي امر قائم بشيء اي حال في
ما يقوم به لان معنى قيام الشيء بالشيء ليس الا كونه مقوما به فعلى تقدير كون
المشايخ قائلين بالصورة والهيولى او يكون المعتبر في التعريفات الممكنة
لا المطلقة فلا يتجه الاعتراض على تعريف المشايخ بالصورة مثلا وهذا
اولى مما قاله الفاضل اللاري لرد الاشكال ان المراد بها ما هو عرض قائم
بمحل اذ يتجه عليه الاشكال بعلمه تعالى بل يشكل بظاهره بالعلوم كلها
لانها اضافات معدومة عند المتكلمين وهذا الرسالة عنهم والمشهور

ان العرض قسم الموجود تامل قال الاستاد نعمد بغفرانه وتفسيرها بالامر
العام بالعبر كما فسرها قدس سره فى شرح المواقف ليس على ما ينبغى اد يخرج
علم الله تعالى بل لا يتناول التعريف على شئ من افراده اذا الصفة عند
الاشاعرة ليست غير المحل كما انها ليست عينه ثم كلامه لا يخفى على المتامل
ان فى قوله ليس على ما ينبغى اشاره الى التوجيه ومع ممنوعية القول لعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف فى الممكنات اذ ذلك مختص بالصفات
القديمة وصرح الاستاد نعمد بغفرانه بذلك فى تعريف العرض وخروج
علمه تعالى ليس بباطل لان المقصود الاصلى بيان العلم المخلوقات بقرينه
قوله واسباب العلم للخلق وعلى تقدير ان يكون معنى المصطلح مقتضيا لذلك
الا ان الغير فى كلامهم قد يستعمل مجازا فى ما ليس بعين وذلك شايع
فيجوز ان يكون الغير فى هذا التعريف بهذا المعنى لا المعنى المصطلح الا ان
حمل اللفظ على غير المصطلح بدون الضرورة ليس على ما ينبغى
صفة يوجب لمن قال الاستاد فى الحاشيه هذا التعريف يشكل بالبراهين
والمعرفات على راى القايلين باتحاد العلم والمعلوم ثم كلامه نعمد بغفرانه
ومراده نعمد بغفرانه انهما يوجبان التميز الاشبهه فاذا كان العلم
متحدا مع المعلوم والمعلوم صفات فيلزم ان يكونا صفتين فصدق
التعريف عليهما العلم اضافة بين العالم والمعلوم عند
الاشاعرة فى اتحاد العلم والمعلوم عندهم تح فالنقض على تعريفهم مبنيا
على الاتحاد ليس بطامر على نمر ولو سلم انهم قايلون بالاتحاد لا ان الاتحاد

العلم

العلم بالمعلوم على ما صرح به المحقق القوشجي في شرح التجريد في بحث
وجود الذهني لا ينافي لكليه المعلوم وجزئيه العلم وجوهريه
المعلوم وعرضية العلم فلا لمفيد لكم هذا في النقض لانه لا يلزم من كون
العلم صفه كون المعلوم صفه كيف لا اذ على ما حققه المحقق القوشجي
في المبحث المذكور فرق بين القيام والحصول والعلم قايم والمعلوم حاصل
وقال ايضا المعلومات حاصلة في الذهن دون قايمه والقايم من العلوم
والصفة هي القايمة بالموصوف لا الحاصل ولا يخفى ان بناء الاعتراض
والجواب المذكورين على كون الكاسب من المعلومات ولذا قيد تعمد بغفرانه
لقوله على راى القائلين باتحاد العلم والمعلوم اما على تقدير ان يكون
الكاسب من العلوم دون المعلومات فلا وجه للاشكال الا باعتبار
انه يلزم ان يكون الكواسب علوما بالنسبة الى المكتسبات وذلك باطل
في دفع الاشكال ليس كلا لان المراد من الموجب المستلزم كما هو المتبادر من
العبارة والمراد انه لا ينكشف ولا يتميز في وقت من الاوقات ولشخص
من الاشخاص لانه والنظريات بعد حصولها بالنظر ليس كشفها به وكذا
بالنسبة الى صاحب نفس القدسي ليس الكشف به تميز لا يحتمل
النقض اى العلم امر قايم بشيء يوجب بايجاب العادى او بنفس الامر
لمحله تميزا اى حالة مغايرة زعند موصوفها ما تعلق به تلك الصفة
عن ساير الامور ويكون تلك الحاله بحيث لا يحتمل عنده هذا المحل
الذى هو النفس نقيض لمميز وبعبارة اخرى انه صفة توجب امرا ترتب

الامتياز لموصوف بالنسبة الى متعلق تلك الصفة بحيث لا يحتمل عند الموصوف
نقيضه بان يكون عند الموصوف وقوع نقيض ذلك المتعلق محتملا في
بدله لا حالا ولا مالا فخرج عن التعريف الصفات التي يوجب تميز محلها عن
الغير كالشجاعة والسواد لا التمييز لان ما عدا العلم من الصفات انما يفيد
المحل ما يقال له بالفارسية ممتاز شدن لا ما يقال له بالفارسية ممتاز ساختن
چيزها ازهم ولا يخفى ان هذا التعريف يشمل التصورات كلها لعدم تحقق
النقيض والتصديقات اليقينية كالعلم القطعي بان الله تعالى موجود
وذلك العلم امر قائم بالعاقلة يوجب تميز تلك العاقلة بالنسبة الى مضمون
تلك القضية ويكون ذلك التمييز بحيث لا يحتمل عند العاقلة المصدقة
ووقوع نقيض ذلك المصدق به وهو النفي في المثال المذكور بخلاف الظنيات
لانها تحتمل النقيض بالفعل والتقليديات فانها وان لم تحتمل النقيض بالفعل
لكنها تحتمله في المآل بعد تشكيك المشكك وبخلاف الجهليات ايضا
لانها تحتمل النقيض في نشأة الاخرى اذ تبصر الاشيا فيها معلومة على ما
كانت في نفس الامر لكل عاقل واليقينيات لا تحتمل التغير اصلا في نشأة
الاخرى ايضا والاشكال بامثال الوجود بالقوة العقلية مدفوع متبادر
الاستلزام من الايجاب ولعل هذا وجه ازدياد قيد يوجب الا انه يشكل
بالمركب الا ان يقال الوحدة معتبرة ثم اعلم انه قال الاستاد تغمده بغفرانه واعلم
ان ههنا امور الصفة والمحل الذي قام به الصفة والتميز والايجاب الذي
يستفاد من يوجب والتعلق والكل يحتمل ان يراد في الموضعين على وجه

احتمالا عقليا

٤٤

احتمالا عقليا لكن الاقرب ان يراد بالضمير الذى فى بحثه المتعلق
وبالبعض بعض التميز كما اشرنا اليه فى اثناء التفسير قال الشارح فى شرح
الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة ثم المراد فى التصور نفس صورة
المتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى والمتعلق
الطرفان ولا شك ان الاول اى الصورة لا بعض بها وان الاخر اعنى الاثبات
والنفى كل منهما بعض الاخر هذا هو المشهور فى حل هذا التعريف
ويرد عليه ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهنى واصحاب هذا
التعريف اى الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهنى وايضا يلزم احد الامرين
اما عدم كون التصور والتصديق علما او كون التصور غير الصورة وكون
التصديق غير النفى والاثبات والكل مخالف لما تقرر عندهم على ان اثبات
صفة سوى الصورة والاثبات والنفى ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه
بل يكذبه الوجدان وايضا ذكر التميز وارادة الصورة مجازا عما به التميز
غير قرينة وايضا ان النفى والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس
شىء منهما بعضا للاخر لانهما يرتفعان عند الشك تم كلامه
لا نسلم ان يكون القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهنى لانه
على تقدير ان لا يكون للاشياء تكون حقيقية فى الذهن يجوز ان يحصل
شبحها فى الذهن بل القول بالصورة بمعنى الشبح بنا فى الوجود الذهنى
كما ينبه عليه بحث وجود الذهنى ووجود التميز بمعنى المصدرى
والانتزاع العقلى به مما لا شبهه فيه والثبات قد يطلق على اشد الثبات

نقول م

بين الشيئين كما بينه المحقق الحقيقي قدس سره في الرسالة المنفردة التي علقها
بحث النقيض وبما حررنا عبارة التعريف في اول هذا الدرس علمت انه يمكن
الحمل على وجه لا يحه سائر الاشكالات ايضا بل انما يحه على ما قاله في شرح
الشرح وعلى حمل كلامه في هذا الكتاب موافقا لما فيه مع انه يمكن
ان يقال في دفع ما قاله تغمد بغفرانه من لزوم احد الامرين وبطلان
مغايرة صفة العلم بالصورة التصديق مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون صفة
العلم في الانسان بالنسبة الى الانتفاع مثلا نظير التكوين بالنسبة الى الايجاد
والاماتة ويصح ان يقال للاصل والمبداء انه موجب وموجد في الفرع والاثر
تامل فيه ثم اعلم انه قال الاستاد تغمد بغفرانه وفي بيانا فيه بان التميز
بعرفه الاثبات لشيء والسلب عن الغير وهذا لا يتصور بدون تعقل
الغير فلابد فيه من تعلق الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز فلا يكفي فيه
تعقل الشيء وحده فلا يصح حمله من لوازم العلم مطلقا وايضا ان التصور
بالوجه الاعم الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز اصلا انتهى كلامه تغمد
بغفرانه   يجوز ان يكون المراد من التميز تحصيل امر في
النفس به يمتاز المتعلق في ذاته بحيث لو تعلق العلم بغيره لم يشتبه
هو بالغير ولا نم ان يكون من الواجب في القول بحصول التميز لشيء مع الشيء
بتعقل لهذا المعنى مع ان بطلان وجوب تعقل الغير حين تعقل كل شيء
ثم كيف الم مذهب الامام الى ان كل شيء لازم ذهني هو كونه نفسه لا غيره
تامل على انه يجوز ان يكون المراد استعداد العرب للامتياز ولا كلام في

على الشارح في هذا الكتاب
صح

كونه

245

كونه من لوازم العلم فيكون مناقشته الاولى مدفوعة وكذلك يمكن
دفع مناقشته الثانية ايضا بان المراد بها ان كان في نظر العقل يجب
مفهوم ما جعله آلة الملاحظة ولا يخفى ان ما عقل بعنوان شيء ممتاز
في نظر العقل من تلك الحيثية عما عقل لا بعنوان شيء بل بعنوان الكتابة كانت
مثلا ولعل للاشارة الى الجوابين قال تغمده بغفرانه وقد بينا قبيل هذا
البحث بناء على عدم التقييد بالمعاني فان الاعيان
المحسوسة يقابل المعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحس الظاهر سواء كان كليا
او جزئيا فلو اعتبر في تعريف العلم المعنى كما اعتبره المتقدمين يخرج
عنه الاحساسات قال الفاضل اللاري في المحشي للفاضل واعلم
ان ادراك المحسوس قبل الرؤية تعقل وبعد الغيبة عن الحس تخيل
وعند الحضور احساس وبه صرح السيد قدس سره في بعض تصانيفه
ولا شك ان المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من قبيل
المعاني اما قبل المعاني اما قبل الرؤية فقط واما بعد الغيبة فلانه امر خيالي
لا شيء محض عند المتكلمين بل نقول ان المدرك في الاولين لا يدرك الا على
الوجه الكلي لكن مطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته توجه
كما في صورة الغيبة اشتبه الحال واشكل الامر فلا يتوجه ما قال الفاضل
المحشي والامر في الادراك بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتامل
انتهى كلامه تغمده بغفرانه وفيه انه يكون تخييلا بعد الغيبة
عن الحس ادراكا كليا لم يقل به احد ولم يكن موافقا لما قالوا في معنى

التحيل ومع قطع النظر عن ذلك فانا اذا رجعنا الى الوجدان علمنا ان تخيل
زيد بعد الغيبة على وجه يكون نفس تصوره مانعا عن وقوع الشركة بين
كثيرين فظهر انه ليس ادراكا على الوجه الكلي انتهى كلامه اقول وايضا
بحث ان التخيل من القوى الجسمانية المقدارية فلا يجوز ان يحصل
فيه الكلي الذي هو غير منقسم كما لا يجوز ان يحصل في النفس المجردة ما هو
المنقسم لانه كما يكون انقسام الحال مستلزما لانقسام المحل كذلك انقسام
المحل مستلزم لانقسام الحال كما بين في موضعه فيه تامل اقول في الجواب مراد
الاستاد بعد نقل تفتازانى ان الكلام في كلام اهل الكلام ولذا قال فلانه احساس
لا شيء محض عند المتكلمين وهم ليسوا بقائلين بالتخيل وساير القوى الباطنة
لعدم الموافقة لما قال الحكما في معنى التخيل وقالوا بالنقل عنهم لا يكون تصورا
والوجدان لا يصير دليلا على الغير والقول بالكلية لما غاب عن الحس يجوز
ان يكون بناؤه على ما اشتهر من ان الغائبات عن الحس كليات وان
يكون الجواب بطريق المنع المستند بما لوحظ فيه مقدمة الزامية حاصلها
ان المحشي قد قال بكلية المحسوسات قبل الاحساس مطلقا مع ان تصور صورة
مقدارية خاصة للتخيل معها لا انطباق على المتعدد فلا يكون كليا وتلك
الصورة من صورة قال الحكماء بانها من صور جزئية حاصلة المتخيلة تتصور
فاذا قال بكليتها بناء على عدم قول المتكلمين بالقوى الباطنة فلا وجه
للاشكال فيما غاب عن الحس من ان يكون كليا بناء على
انها لا تعايض لها قال الاستاد بعد نقل تفتازانى المتعلقاتها وبه صرح

التنبه في الشرح

H6

السيد في الشرح شرح المختصر لابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا يقبض للتصورات لا نقيض
لمتعلقه قال الفاضل المحشي لمرهما الذي يعني لصورة تم كلامه قد عرفت
ما فيه تم كلامه نعم بعض فرائه ومراد الاستاد نعم بعض فرائه انه يتجه
عليه ايضا ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وايضا يلزم
احد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق علما او كون التصور غير
الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات وكذا السؤالين الاخرين و
لا يتجه شيء من الابحاث على حمل الاستاد كما لا ورود لها عليه اصلا ما اورد
المحشي ودفعه الاستاد واعترض عليه الفاضل اللاري حيث قال قال
المحشي الفاضل الخ ثم قال نعم بعض فرائه وقد بينا قبل فيه بان الشك والوهم
من قبيل التصورات مع انه يحتمل النقيض وقد يجاب عنه بان الاحتمال
ليس من حيث انه تصديق بل من حيثية اخرى الخ انتهى كلامه
اقول مراده نعم بعض فرائه ان الاحتمال فيهما ليس من حيث انهما مشكوك
وموهوم اذ هما بذلك الاعتبار من تصورات ولا تناقض الا بين مضمونات
المذعنة بل احتمال النقيض فيهما باعتبار فرض الاذعان لان الشك والوهم
قضية بالقوة الا بالفعل فلا يصح قول الفاضل وهذا جار في التصديقات
الخ لو قيل منظور هذا الفاضل ان احتمال النقيض في قضايا الطبيعة
الظنية ايضا يصح ان يقال ليس من حيث تعلق ذلك التصديق لان
تعلق ذلك التصديق بالمتعلق لا مناسبة له باحتمال متعلقه عند العقل
للنقيض بل بالنظر مناسب لعدم الاحتمال قلنا ان احتمال النقيض

فى المتعلق متوقف على جعله مذعنا فيكون متعلق التصديق الظنى
صالحا لان يقال له محتمل النقيض من حيث تعلق ذلك العلم الادعانى بخلاف
متعلق الوهم والشك مع انه على تقدير التسليم يمكن ان يقال ان نعم بعفرانه
صدد البحث بلفظ قد يجاب واورد فى اخره لفظ فيه فلم لا يجوز ان يكون
مقصوده الاشارة الى ما زعم ذلك الفاضل فالاعتراض عليه بليس بشى كان
ليس بشى قال الفاضل اللارى فى الحشى الفاضل قال الفاضل المحشى ان قلت
كل متصور لا يحتمل غير صورة الخاصة فلو سلم ان للمتصور نقيض
فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت انما هى
فى التصور بالكنه لا فى التصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل
فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر تم كلامه
نقيض للضاحك بالفعل صح
وفيه ان المتعلق هو الانسان الماخوذ باللاضاحك ولا شك انه لا يحتمل
الانسان المعبر بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد وهذا من قبيل اشتباه
العارض بالمعروض كما لا يخفى تم كلامه وفيه بحث اما اولا انه كما يمكن تصور
الانسان الماخوذ باللاضاحك بوجه اللاضاحك ~~بوجه اللاضاحك~~ كذلك
يمكن تصور الانسان المطلق اللابشرط بالوجه الذى هو العارض المحمول عليه
سواء كان ذلك الوجه عرضا عاما او خاصة لازما او مفارقا فيمكن تصور
الانسان المطلق باللاضاحك بالفعل والضاحك بالفعل والكلام فى تصور
الانسان المطلق بالوجهين المتناقضين بالفعل لا فى تصور الانسان المعبد
باحدهما بعينه والثانى انه اعرف بان فرد الانسان الماخوذ باللاضاحك

يحتمله

يحتمله فيمكن تصور هذا الفرد بالوجهين المتناقضين بالعرض ويحصل
المطلوب المطارد قول القائل ولو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل
نقيضه وباعترافك يحصل هذا المطلوب لان هذا الفرد المتصور باحد الوجهين
يحتمل الاخر فظهر الحق واندفع الاشتباه انتهى كلامه اقول
لا يبعد ان يقال يجوز ان يكون مراد استادنا تغمده بغفرانه من قوله المتعلق
هو الانسان المأخوذ باللاضاحك ان المتعلق والمتصور بالحقيقة اللاضاحك
الا انه بحيث يصلح للانطباق على الانسان وافراده وهو المحتمل الانسان
المعبر بالضاحك اى لا يحتمل اللاضاحك صورة الضاحك بان ينقلب
هو ويصير عليه بالحقيقة بل يحتمل ان يلاحظ الضاحك على وجه ينطبق
على طبيعة اللاضاحك ولا على طبيعة الانسان المعبر باللاضاحك
لانها ليست لضاحك بل المحتمل له هو الفرد اى غاية الامر انه يصح ان
يلاحظ الضاحك على وجه ينطبق على فرد الانسان فهذا من
اشتباه العارض بالمعروض ولعل كلامه هذا مبنيا على ما يلوح
مما افاده المحقق الدوانی فی شرح التهذيب من ان التحقيق ان الحكم
فی المحصورات ايضا على الطبيعة لانها فی الحقيقة متصورة دون الافراد
والحكم على المجهول ممتنع وما يقال من ان الافراد حاصلة بالوجه الكلی
معناه ان الكلی حاصل على وجه يصلح الانطباق على الجزئيات فيندفع
الابحاث اما الاول فظلان فی الحقيقة لم يتصور الانسان بالضاحك واللاضاحك
واما الثانی فلانه اذا كان مراده ان متعلق العلم فی صورة تصور الانسان

وافراده باللاضاحك بالحقيقه لايكون الا لاضاحكا فاعترافه بان افراد

الانسان الماخوذ باللاضاحك يحتمله يكون بطريق التجوز والتنزل

اى غايته مايصلح ان يتوهم انه يصح ان يلاحظه الضاحك على وجه

ينطبق على فرد طبيعة اللاضاحك فلا يكون اعترافا فى الحقيقه بان فرد

الانسان منصور بطريق الحقيقه باللاضاحك والضاحك ويكون تعلق

العلم به بهذين العنوانين بطريق الحقيقه على انه ولو سلم ان الكلام

لايكون مبنيا على ما نقلناه عن العلامة الدوانى بل يكون مبنيا على المشهور

من ان تصور الشى بوجه العام تصور لذى الوجه بطريق الحقيقه يمكن

ان يجاب عن الابحاث بان المراد بالمتعلق ما يكون متعلقا للتميز اولا وبالذات

والشى لا بعم متعلق الاولى للتصورين ولو كانا وجهين عم المتعلق لايقال

لما خص المتعلق الاولى ~~بالوجه~~ لا ذوى الوجه ~~بالمتعلق الاولى~~ صح

ان فى التصديقات الظنية ايضا لا يحتمل المتعلق الاولى منها للنقيض

اذ الوقوع منها لا يحتمل صورة السلب لانا نقول قد وقع التصريح بان المراد

بالمتعلق فى التصديقات الطرفان لا الحكم على انه على تقدير التوجه يتجه

على المقام بما حمل عليه المحشى من ان المراد بالنقيض نقيض الصورة مع

قطع النظر عن كون المراد المتعلق الاولى فيكون مشترك الورود ولا يكون

له اختصاص بجوابنا هذا نعم فى قوله بل المحتمل هو الفرد نحو اباء عن هذا التوجيه

الا انه مقدم مستند ذكر مع انه يصح ان يقال يجوز ان يكون مراده تتميم بتقرير انه

كيف يصح تعلق صورة الضاحك بطبيعة اللاضاحك بان يكون تعلق

لأن المتعلق الاولى هو الوجه لا لذى الوجه

العلم به

48

العلم به اولا التعلق به اولا اذ ليس بينهما الاتحاد باعتبار مفهوميهما بل الاتحاد
بينهما باعتبار الفرد فلا يصح ان يجعل احدهما علة بملاحظة الاخر باعتبار
المفهوم اذ لا يحصل في الذهن الشيء باعتبار امر مباين له بل انما يحضر بما
يتحد به والاتحاد لا يكون الا بالنسبة الى الفرد والفرد لا يصلح ان يكون
متعلق الاولى ومبنى الكلام على متعلق الاولى فمتعلق الاولى في التصور
الوجهي ايضا لا يحتمل الا واحدا فيتم انه لو كان للتصور نقيضا لكان يحتمل
المتعلق للنقيض في التصور الوجهي ايضا لا يذهب عليك ان في كلام
الفاضل ابحاث بعد الا انا تركنا ذكرها تحرزا عن التطويل فلا يغفل قوله
على ما زعمه الخ اشارة الى ضعف قولهم قال السيد نعمة الله بغفرانه قال الفاضل
المحشي لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل نقيض المتساويين متساويان
وعكس النقيض الخ كون تلك الامور من القواعد لا يخلو عن خدشة والتحقيق
ان نقيض المصطلح لا يتصور الا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على
ما بين في موضعه واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار شرائط المعتبرة
في باب التناقض على سبيل التسامح تم كلامه تغمده الله بغفرانه اقول
ان في نقيض المتساويين اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما حققه السيد
السند في بحث النسب من حاشية المطالع والشمسية الا ان يقال
ان بناء كلامه تغمده الله بغفرانه على المشهور وعلى ما يستفاد من الشفاء
في بحث التقابل حيث قال الاول سوفيقا بل النفي والاثبات اما بسيطا كما
هو فرس ما هو ليس بفرس او مركبا كقولك زيد فرس وزيد ليس بفرس

والاول لا صدق فيه ولا كذب والثاني فيه صدق وههنا بحث لا يحتملها
المقام اعلم انه قيل على ما قالوا اولا في تعريف العلم للتصورات بناء على ما زعموا
من ان لا تناقض للتصورات انه يلزم منه ان يكون جميع التصورات مطابقا
لان عدم المطابقة مناف للمعلومية عند المتكلمين ولذا لم يقولوا بكون
التصديقات الجهلية علما والحال ان بعض التصورات غير مطابق كما اذا
رأينا انسانا من بعيد فحصل منه صورة الحجر واجيب بان تلك الصورة
صورة الحجر والتصور ليس الا والتصور مطابق لها اي كل تصور ليس
الا مطابقا للمتصور والخطاء ليس الا في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي
هذا هو المشهور بين الجمهور الا انه قالوا هذا مدخول بان الشبح الذي للانسان
معلوم لنا لانه يصح لنا ان نحكم بالاحكام الايجابية الصادقة على الشبح الشاغل
لهذا المكان والقريب بالحجر المخصوص مثلا والحكم على المجهول مح ومن البين ان
ليس معلوميته الا بتلك الصورة الحجرية لانه ليس سببا للعلم الا هذه
الرؤية فقط لانه لم يحصل بهذه الرؤية الا صورة الحجر فيكون هذه الصورة
الحجرية تصورا له وعلما له ولذا قيل ان الحق ان العلم صورة حاصلة من الشيء
اعم من ان يكون صورة له او لا فيكون بعض التصورات غير مطابق
لبعض ما يكون تصورا له ودعوى عدم صدق تلك الاحكام مكابرة والقول
بمعلوميته ح بوجه غير تلك الرؤية الا انه غير مشعور بها ويكون ذلك
الوجه مطابقا للانسان ومدار الاحكام الصادقة عليه مستبعد جدا
اقول وايضا الجواب بما هو المشهور مدخول بانه حاصل الحكم

ان صورة التصورات كلها مطابق لما هو صورة حقيقية له وان لم يكن
مطابقا لما اخذ عنه والحكم بانه صورة له حكم غير مطابق فلو كان في العلم
الذي مقابل الظن والجهل المطابقه لما هو ذلك صورة له كاف وان لم
يكن مطابقا لما اخذ عنه ويلزم ان يكون التصديقات الغير اليقينيه
ايضا من المعلوم لان من المعلوم انا اذا لم يكن زيد قايما في نفس الامر و زعم
قيامه فلا شبهه ان صورة الايجابيه مطابقه للوقوع المدعى الذي
تلك الصورة صورة له وان لم يكن مطابقا في نفس الامر للنسبة الخارجيه
التي بين زيد وقايم وتلك الصورة حصلت عنه وايضا قالوا ان الخطاء
في الحكم بان هذه الصورة لذلك الشيء فرع الحكم والحكم فيه بل تمكن الحكم
والا لزم التسلسل اقول فيه انه على تقدير فرعيته لنفس الحكم لا مجرد
التمكن لزوم التسلسل مم وانما ذلك يستلزم التسلسل لو لم يكن الاخطار بالبال
شرطا في استلزام تعقل الملزوم لتعقل اللازم وهو مم والا يلزم الابتلاء
في المتلازمين ولو سلم عدم اشتراط عدم الاخطار بالبال فلزوم التسلسل
انما يتم لو كان ما لابد منه في التفصيل والصريح يكون لابد منه في
الاجمال وليس كذلك والا يلزم التسلسل في كل قضية لان لابد فيها
من الحكم والحكم ادراك ان النسبة واقعه او ليست بواقعة وهذا ايض
مشتمله على حكم اخر وهلم جرا وايضا اقول يمكن ان يقال ولو
سلم ان ليس فيه حكم الفعلي الصريح لا انه لم يصح انتساب الخطاء باعتبار
ذلك التمكن ويجوز ان يكون اطلاق الكذب لذلك ثم قول لا يبعد

ان يجاب عن الاشكال بعدم مطابقه بعض التصورات كما فى المثال المذكور
بان المعلوم والعلم ههنا فى الحقيقه متعددان والمطابقه فى كل منهما
ثابت بين المتصور الا انه لم يحصل التميز بين العلمين لكمال قربهما تفصيله التصور
ان من البين ان ههنا ادراك بواسطة البصر وهو ادراك للشبح الذى
هو الانسان الموجود فى الخارج فى مكان مخصوص الا انه لم يحس على وجه
الاتم حتى يمتاز عند العقل عن جميع اغياره بل يحصل باعتبار ذلك
الاحساس عند العقل انه جسم متمكن فى مكان خاص واما خصوصيه
الحجريه ولوازمها فلا يدرك بذلك الاحساس اذ لم يتحقق فى شبح الانسان
تلك الخصوصية ولم يدرك بالبصر الا يقال الا ما هو موجود فى الخارج ومن
البين انه ادركت الصورة الحجريه ايضا ولا مجال لمنعه للمتكلم ايضا غاية الامر ان
ذلك الادراك على رايهم بتصوير العقل لا الحواس الباطنة وبقول الحكماء بانه
بواسطة المتخيله وتصرفها ادراك الصورة الحجرية ولوازمها فانعكس ذلك
المتخيل صورة عن المتخيله الى الحس المشترك فادرك فيه وكل من الادراكين
اللذين يحصل احدهما بالحس الظاهر والاخر من غير حس الظاهر اشبهه مطابقا
لما هو ادراك له غاية الامر انه لكمال قرب الادراكين لم يحصل فى بادى الراى
الامتياز بينهما فيتوهم ان ادراك واحد متعلق بما انتزع عنه الشبح وهو
فرد الانسان فى الواقع وحصل بصورة الحجريه فاشكل الامر بعدم مطابقته
صورة الحجرية لما اخذ عنه الشبح اما مطابقه ادراك البصر للمبصر وادراك
المتخيله وحس المشترك للمتخيل فلا بس للمناقشه فيه مجال او العقل على ذلك الاشيا
نظر

58

نظيرما وقع الاشتباه اذا ادركنا النقطه الجواله من النار على راس الخشب
الذى حركت حركة دورية فزعمنا دايرة مبصرة مع ان المبصر ليس الا الموجود
الخارجى وهيهنا نقطه واحدة لا الدايرة وساير النقاط حاصله فى حس
المشترك مثلا فالانسان هيهنا معلوم بالابصار الا انه بصورة جسمية مطلقه
مطلقه لا الصورة الجزئية والصورة الجزئية امر خيالى يطابق لما خيله وليست
فيها اخبار عن امر نفس امرى حتى يجرى فيه عدم المطابقه بخلاف
تصديقات الجهليه فان فيها اخبار عن كون نسبة ذلك المحمول الى موضوعه
بطريق الايجاب مثلا فاذا كان الواقع هو السلب يكون كاذبا فتامل
وانصف فان الله يحب المنصفين ثم اعلم انه قال العلامة الدوانى قدس
سره العالى فى رسالته المتفردة المتعلقه ببيان ان التصورات لا يحتمل
عدم المطابقه ان المراد بالمطابقه مع ما فى نفس الامر ان يكون فى نفس
الامر شىء يطابقه تلك الصورة والتصورات لا يتصور عدم المطابقه
مع ما فى نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود فى نفس الامر ضرورة
ايضا فرضها بمفهوم وجودى واما المفهومية فهو موجود اذ الموصوف
بالوجودى موجود فى طرف الاتصاف على ما شهد عليه بحث وجود الذهنى
واما التصديقات فليس لكواذبها تحقق فى نفس الامر مطلقا بل ليس
تحققها الا فى مشعر المصدق بها والدليل المفتهض فى التصورات للمحال
له فيها وله قدس سره فى هذه المقام بعد كلام ولنا هيهنا ابحاث كثيرة
فصلنا ها فى رساله منفرده علقناها بهذا المقام منها ان عدم اشتمالها

الدليل مم لان فى مضمونات التصديقيه الممتنع من الاثبات عليها دون

الثبوت واثبات وجود الذهنى مبنى على الثبوت لا الاثبات وانكار الثبوت

بعيد لان مضامين التصديقيه ثابت لها فى نفس الامر ذلك المفهوم

وغيره مثل المفهومية والشيئيه فيه تامل ومنها ان على جواب قدس

سره صورة الحجرية وان طابقه الحجر الموجود فى الذهن لا انه لم يطابق لما

اخذ عنه وهو الانسان مع انه تصور له ايض فيكون بعض التصورات

غير مطابق لمتصوره لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات

الظنيه والجهليه والتقليديه اذ الكل محتمل للنقيض اما الاول فيحتمل

الان واما الثانيه فلانه يحتمل النقيض عند التشكيك واما الثالثه

فلانه يحتمل النقيض فى المال ولو فى النشاءة الاخرى

لكن ينبغى الخ الحاكم بشمول تعريف الاول على غير اليقينيين وبعدم شمول

الثانى عليها توهم بطلان احد التعريفين طردا وعكسا فاشار اليه بقوله

ولكن ينبغى الخ و توضيحه حمل مطلق الانكشاف على التام ذكر العام

وارادة الخاص من غير قرينه وذلك غير جايز فى التعريفات قلنا الحمل على

المتبادر واجب فالتبادر قرينه المجاز فان قيل الانكشاف التام له مراتب

مختلفه غير منضبط والتعريف به تعريف بالمجهول خصوصا عند القايلين

بالتفاوت بين اليقينيات قلنا المراد به الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل

النقيض لا حالا ولا مالا ولا شك انه متعين ومنضبط الا انه يمكن ان يناقش

بان فهم هذا المعنى من عبارت التعريف بعيد لان يقال فرد الكامل المتجلى

من الكشف

هو الكشف بحيث لا يبقى حجاب وعند ذلك لا وجه لاحتمال النقيض
اصلا من الملك والجن والانسان قالوا جعل الانسان
متوسطا ليكون كل من نكتتي الشرف والوجود مرعيا اقول لما كان
اقوى اسباب العلم المعتبر عند الشرع واشرفه للثقلين اللذين التدوين
لانتفاعهما بواسطة الملك قدم عليهما وقدم الانسان على الجن لحصوله
له بواسطته فانه لذاته اي لذات الله تعالى اي لا يكون للغير
مدخلا فلا يتجه الاشكال بالاحتياج الى الصفة الحيوة لعدم غيرية الصفات
قال الاستاد نعمه بغفرانه قال الفاضل المحشي اي ذاته كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات فلا حاجة الى شيء في علمه وتعلقه تم كلامه وفي
كفاية الذات في التعلق خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة
متوقفة على المنتسبين هو العالم والمعلوم تم كلامه اقول ان ذاته
كافية على ما حققهم لان معنى كفاية الذات عدم الاحتياج الى ما لا يستند
اليه ولما كان التعلق ايضا مستندا اليه تعالى فيتم ان ذاته كافية في
التعلق ايضا مع انه يمكن ان يجاب بانه لم يقل ذاته كاف في حصول
علمه والتعلق بجميع المعلومات ومنها الذات وصفاته وذاته في العلم
بها كافية غير محتاجة الى الغير باعتبار التعلق ايضا وفيه انه حينئذ يلزم
ان يكون علم الممكنات ايضا العلم الذاتي فان علمها لذاتها وصفاتها غير
محتاج الى الغير الا ان يقال الممكن لما كان محتاجا الى الغير فيكون علمه
ايضا محتاجا الا ان المتبادر احتياج العلم من حيث انه علم وبلا واسطه

على انه على تقدير ان يكون المراد جميع المعلومات الا انه قال لا يحتاج الى شئ
وهو عندهم مرادف موجود ولا خلاف فى ان علمه تعالى فى الازل بجميع
الامور متعلق ولو على طريق الكلية فلا يكون تعلقه ايضا محتاجا
الى شئ على ان التحقيق على ما بيننا دمن المحاكمات نقلا من كلام ابو البركات
انه علمه تعالى على جميع الاشيا متعلق فى الازل على وجه الجزئية اذ ليس
احواله تعالى زمانيه وموقوفا عليه اذ ليس بالنسبة اليه تعالى وصفاته
ماض ومستقبل وحال فيجوز ان يكون المراد باستقلال الذات فى العلم
والتعلق انهما غير محتاجين الى تحقق شئ على وجه هو طريق تحققه طريق
تحقق الممكنات ان يكون مع الزمان الحواس السليمه الخ
لعل وجه ايراد جمعية الاول وافراد الثانى كمال المخالفه بين مدركات
الاول بحيث لا يمكن ان يكون المدرك بالذات لاحدها مدركا بالذات
للاخر بخلاف مدركات الثانى حتى ان كلها يحصل باحد قسمية يمكن
فى ذاته بحسب العادة ان يدرك بالاخر بحكم الاستقراء اى
الناقص لان التام داخلا فى القياس قوله اذ هو يفيد الظن اى الاستقراء
الناقص لا يفيد الا الظن لانه دليله ظنى اذا حد منه منتظبه بى انها
لو كان هناك قسم اخر لوجدناه بالتتبع ووجه الضبط
اى وجه قريب الى الضبط لظهور انتشاره بحسب نفس الامر
ان كان من خارج الخ اى كان السبب ناشيا من الخارج بان يكون بحث
فى العرف يصح ان يقال انه ناشئ ممن هو خارج عن العالم فيصدق على الخبر انه

مسبب

سبب للعلم وهو ناش عما هو خارج عن العالم ولا انصدق على الحواس
وقوة العاقلة لذلك اذ يصح ان يقال في العرف ان الخبر الذي صار سبب العلم
للسامع ناش عما هو خارج عنه هو المخبر ولا يصح عرفا ان يقال ان حواس
زيد وقوته العاقلة سببان ناشيان عما هو خارج عن زيد لانهما ناشيان
عن نفس العالم وعلى قول النافين للنفس المجردة لا عما هو خارج على القائلين بها
وان كانا ناشيان عما هو خارج عن العالم الا انه بالحقيقة اذا اعتبر في
العرف لا اصدق عليهما فلا بحث ما افاده نور مرقده وهو ان العالم ان كان
الهيكل المحسوس كما هو قول المتكلمين فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس
والعقل ليست نفسه ولا جزءه فهي خارجة عنه وان كان الجوهر المجردة
وهو النفس عند الحكيم فالحواس خارجة عنه تم كلامه والا
اى وان لم يكن ناشيا عما هو الخارج عن المدرك الخ بما سلفناه ظهر بحثه
لك ان القوى ليس بناش عما هو خارج عن العالم لو كان العالم هو الهيكل
ويصدق عليها انها في العرف مما يقال لها انه غير ناش عما هو خارج عن زيد
العالم وان كان العالم بالحقيقة النفس المجردة اذ لا يقال في العرف ان الحواس
ناش عما هو خارج عن العالم فيكون محل تامل ما افاده نعم له بغفرانه والاولى
ان يقال ان كان خارجا او ان يقال السبب اما خارج الخ اذ الظاهر انه اراد
بالخارج المنفصل عن الشخص المدرك لا ان لا يكون نفسه ولا جزءه اذ الوصف
بهذا المعنى خارج والقوى والعقل بمعنى قوة العقلية من الاوصاف ثم
كلامه نعمه بغفرانه محل الاولى ما قاله الشارح لعدم الاحتياج الى الحمل

الخارج على غير معناه الحقيقى وهو ليس بقين ولا جزء لغم يحه ان عدو صف
الشئ او وصف جزء الشئ الى ليس بشايع   فان كان اله
لح اى واسطه بين الشئ ومعلوله او المعلوم من حيث المعلوم لكنس من
الافعال فالاله ح لا يكون بمعناها الاصلى الذى هو الواسطه بين الفاعل
والمنفعل فى وصول الاثر   والا فالعقل اى ان لم يكن
الاله غير المدرك بان يكون المدرك او بان لا يكون له والظاهر ان المراد هو الاول
الذى هو الظاهر من العبارة دون الثانى لان المراد بالعقل على ما فسره الشارح قوة
العاقله لا الناطقه وهى من الالات والقول بمدركيته باعتبار مدخليته
التامه فى الادراك نعم يلايم حمل الثانى فلا يحتاج الى المسامحه لو كان
محالا كلام فيه كما قاله نور مرقده العالم هو الجوهر المجرد وهو النفس عند الحكيم
والمراد بقوله بها يستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار
يتحد معه بالذات تم كلامه الا ان فى تتمه كلام لان الكلام فى الكلام
اهل الكلام وجمهورهم ليسوا بقائلين بنفس الناطقه المجرده وفى شرح
المقاصد وغيره او رد والقوة المفسرة بالتفسير المذكور فى مباحث الاعراض
وعدوها منها ولا خلاف فى مغايرتها للنفس بالذات وايضا الحمل على ما يرادف
النفس يستلزم لاخذ مرادف الشئ فى تعريفه وايضا جعل العقل من اسباب
العلم يابى عنه القول بعينيته للنفس الذى هو العالم ولعل وجه تفسيره بقوة
النفس لا لنفسها ذلك فتامل   والسبب المؤثر اى بلا واسطه
كما هو مذهب الحق خلافا للمعتزله والحكماء على ما هو ظاهر مذهبهم قال نور مرقده

الاولى ان يقال الواهب اذ اطلاق السبب عليه تعالى موقوف على اذن الشرع

تم كلام المسلم على التحقيق التوقف على الاذن فيما جعل

اسما لله تعالى مختصا به بل على ما يستفاد من شرح المقاصد التوقف على

الاذن في الاسم بمعنى علم للشخص للذات المقدسه دون ما يدل على

الصفه وسابق الكلام وهو قوله اسباب العلم ولاحقه هو قول السبب

المفضي في الجملة يستدعي ان يقال السبب فيكون اولى بان يقال

الواهب محل كلام من غير تاثير قال نور مرقده الاولى

ان يقال من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف

له تعالى في علية شئ على شئ تم كلامه اى المستفاد من عبارة

الشارح هي ان لا تاثير للحاسه اى لا يكون الحاسه موثره فينفي احتمال

كونها مما يتوقف عليه التاثير فالاولى ان يقال من غير مدخلتها وانما قال

والاولى لجواز ان يكون المراد لقوله من غير تاثير للحاسه ان لها مجرد المعيه

وليس لها تاثير اصلا فلا يكون سببا اصلا السبب الظاهري

كالنار للحرارة قال نور مرقده فيه ان الظاهر ان العقل للنفس كالحرارة

للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس تم كلام

مع كونه بحثا غير مضر اذ يتم البحث بان الحواس مثلا ليس بسبب وهذا كما يحصل

بسببيه العقل يثبت بسببية النفس ايضا على انه قد يستعمل العقل في

النفس لا يتم في نفسه اذ الكلام في اسباب العلم ولا يقال للعالم انه من اسباب

علمه والنفس هو العالم الآت وطرق بطريق اللف والنشر

المرتب اى الحواس آلات والاخبار طرق قال نور حرفه ومما يقضى منه التعجب
ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذى تعرض كون الخبر
مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه
هذا ان الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ثم كلامه اقول
ان ليس محل التعجب لان اللفظ من حيث اللفظ لا يتصف بالخبر ولا بالصدق
فلا يكون من حيث اللفظ صالحا لسببية افادة صدق مضمونه وان يكون
طريقا له بل السبب والطريق تصدق الخبر العلم بان هذا الخبر الملفوظ الدال
على مضمون العقل صدق بمعنى لا يتصور الكذب منه او من جماعة
لا يتصور اتفاقهم على الكذب فالاولى فى الجواب ان متعلق العلم المذكور
سبب الا انه ليس سببا من حيث كونه متعلقا للعلم المذكور بل من حيث
اخبر عنه وصدقه وعلمه من الكلام فى صدقه فيكون التعجب
محل التعجب قلنا عادة لح قال المحشى المنتجب نور مرقده اى
انما اختار شقا رابعا اذ محصل السؤال الترديد بين امور الثلاثة السبب
المؤثر الحقيقى والظاهرى والمطلق وانما اختار فى الجواب شقا رابعا لانه
اراد السبب الظاهرى المقصود المهم الذى امرنا على الاقتصار عليه
بلسان شرع حيث قال عليه السلام من حسن اسلام المرء اخذ ما يعنيه
وتركه ما لا يعنيه ثم كلامه نور مرقده اقول الظاهر ان المراد
بالسبب الظاهرى المؤثر الظاهرى كما يلوح من كلام الشارح حيث قال
والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار

الالات

الآلات وطرف فتقييد السبب الظاهري بالمهم كيف يصير سببا لتعميمه
لبيننا والحواس والاخبار فيه اقول هذا على عادة المشايخ قال
الاستاد نعمه بعض فرانه اي مبني على العادة بهذا الجواب باختيار شق الاخر
وحصر السبب في الثلثه على طريق القدماء ثم كلامه تعمد بعض فرانه يعني
ان المراد المفضي في الجملة الا ان المدار على عادة المشايخ من القصر بيان المقصد
المهم والاحتراز عن تدقيقات الفلسفه فحاصل الكلام ان السبب المفضي
في الجملة الذي يكون متحقق الوجود بدون تدقيق الفلسي ويكون مهما
لنا منحصر في الثلاثه اقول ليس ببعيد ان يجعل الجواب باختيار الرابع
وهو المفضي في الجملة الذي يكون مهما لا المفضي في الجملة مطلقا كما ان
لتبين المراد الاخير المطلق وحمل كلامه اعلم ان كون الحواس الا
مما يكون كالعقل مما يجوز ان يكون باعتبار ان مدار الدين على الخبر
الذي لا يتصور بدون السمع قال المحشي المتبحر نور مرقده بعد ايراد
تحريرات الجواب والحق ان نطوي الكل بعد ظهور الوجه المصون عن
التكلف والتزلزل فان اسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها
عادة ثلثه بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا
على وجه الخاص يحصل العلم لا محاله وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل
العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات
مخصوصه بحسب مقامات متفاوته ففي بعض الاحكام استعماله
باحضار طرفيه والتوجه الى النسبة بينهما وفي البعض بملاحظة النسبة

بين طرفيها وملاحظة معلومات متناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص

وفي بعضها بملاحظتها وبملاحظة احكام مرتبة دفعة فان الله تعالى

يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا

باستعمالها لانتقض تثليثه باستعمال حواس الحس ايضا واما التجربيات فلبت

لا تكرار الحس ثم كلامه نور مرقده **اقول** من البين ان الاحكام

المتعلقة بالمحسوسات المدركة بالحس لاشتمالها على النسبة مدرك بالعقل

ولو كانت بمجرد ذلك داخلا في المحسوسات فيلزم ان يكون التواتر ايضا

داخلا في المدركات بالحواس الخمسة فلا وجه لذكرها في مقابلتها وايضا اقول

الحق ان الحاصل بخبر الرسول والتواتر كسائر العقليات يحصل عقيب

استعمال العقل ما هو خبر من ايد بالمعجزة او خبر قوم لا يتصور اتفاقهم على الكذب

وكل ما يكون كذلك فهو صادق فيلزم ان يكون داخلا فيما يكون السبب

عقلا **اقول** العقل عقيب استعمال الخ الاولى ان يقال عند لئلا

يتوهم الترتيب والعلية **قوله** سواء كانت من ذوي العقول

الخ هذا الرد ان يقال الحواس ايضا راجعة الى العقل ومن البين ان ما ليس

مما استفاد منه معظم امور الدينية وما مثله لا يستحق كالخبر الصادق

للافراد بالذكر فلا وجه لذكره على حدة هذا في بيان اعتراض المتقدم ثم

كما افاده نور مرقده دفعا لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس

والتجربة ثم كلامه اذ يتجه عليه ان الخبر ايضا كذلك وعلى التقدير

يتجه ان هذا انما يدفع اعتراض المذكور لو كان للحواس في ذي العقل كما في

غيره مدركا بذاته لانه لا يرجع الى العقل الا انه لما كان على مذهب التحقيق

الحواس في ذي العقل ليس بمدرك بل المدرك هو العقل فتحقق الحواس

المدركة بالذات في الحيوانات لا سعي في دفع رجوعها في ذي العقل اليه

اقول فالاولى ان يقال لما ثبت الذات والصفات بل الجمل من الدين تطلقنا

بالعقل وتفصيلا لانها من المعاد الجسماني وغيره يثبت بالخبر الصادق ومن موقوف

على بواسطه سمع الخبر والعلم بانه صادر عما حكم العقل بصدقه وبهذا قد

يحصل العلم بصدق الخبر وتصديقه ويحصل في ذلك من اعجاز كلام الله

المتوقف على اسماعه وقد يحصل ذلك برؤية شق القمر وامثاله من ابصار

انوار شمائله عليه السلام وشمائل اصحابه واولاده رضي الله عنهم عليهم وم اشمام

روايح طيبة بدنهم اللطيف وادراك خواص المرتبة بحس اقدامهم ومس حصابص

اسماع كلامهم الشريف وادراك لذت حاصته يترتب باذا فرسوهم بل

يحصل اكثرها من كمل اولياء الله تعالى في كل عصر **اقول**

معظم معلومات الدينية مثل مسئلة حشر الجسماني وما يتعلق بها واثبات

السمع والبصر واما اثبات الواجب وساير الصفات الثبوتيه فليس

بالنقل والخبر الصادق والا يلزم الدور فيكون المعظم بمعنى الاكثر لا بمعنى

الاشرف هكذا قالوا الا انه **اقول** يمكن ان يقال العلم بالصفات

الثبوتية الباقية ايضا ممكن بالعقل وان لم يتوقف والعلم بالواجب تعالى

بجميع امور يجب العلم بها موقوف على السمع من حيث الايمان والاطمينان

وان العلم بوجوده تعالى من حيث هو هو لا يحصل بالنقل حتى لو حصل

على العلم بصدق الخبر وتصديقه ويحصل في ذلك صح صح

بل يحصل اكثرها من كمل اولياء الله تعالى في كل عصر صح

لتخصص العلم بجميع ما يجب العلم به شرعا الا انه لا من حيث انه اخبر به
النبي عليه السلام لا يصير سببا للايمان الشرعي بل ايقان العقلي لان العقل
بدون النقل لا يخلص فيه عن مزاحمة الوهم كما بين في موضعه
اقول جعلوه سببا ثالثا اي جعلوا العقل فقط سببا معتبرا بعد
الحواس الظاهرة والخبر الصادق دون الحواس الباطنة والتجربة
وامثالها ولا يخفى ان الشارح لا بد من ملاحظة الامور الثلاثة المذكورة حتى يترتب
ذلك لانه لو كانت الحواس الباطنة ثابتة الوجود لا وجه لجعل العقل فقط
سببا معتبرا بعدهما وكونها اذ من جعل الحواس الظاهرة سببا معتبرا بعدهما
بمجرد كونها متحققة الوجود وادراك بعض الاشياء عقيب استعمالها على
طريقة الشارح فيلزم جعل حواس الباطنة ايضا سببا لو كانت مجزومة
الوجود من حيث انها الحواس الباطنة فلا يتجه انه لا مدخل لعدم ثبوت
الحواس الباطنة في ترتب جعل العقل سببا ثالثا وان كان عدم
ذلك بحسب الظاهر ولذا قال الاستاد تغمده بغفرانه في مدخليته للاول
في ذلك تردد قد يقال انه يتجه بحسب الظاهر انه لما كانت للعقل سلطان
القوى الدراكة ومستقلا في امر الادراك استحق ان يجعل سببا ثالثا
سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة او لا وهذا ايضا مدفوع
بما حررنا معنى جعل العقل سببا ثالثا وفي ايراد الاستاد قدس سره
للاول بعنوان التردد والثاني بعنوان قد يقال ايماء الى ضعفهما و
مدفوعيتهما فلا يتجه عليه قدس سره ما قاله الفاضل اللاري في رديهما

اقول والحواس جمع حاسة وهي والحساس مشتقان من الحس
بمعنى العلم حيث قال في القاموس حسست الشيء واحسست اى
ابصرته وعلمته فلا يحتاج الى من قال فهي انه مشتق من الاحساس على
خلاف القياس كما اشتق الدرك من الادراك قوله
لانسلم دلالتها لابتنائها على تجرد النفس وكون العلم كيفا وصورة لا اضافة
وكون صورة المنقسم منقسمة وكون الحكم بين الشيئين
يحتاج الى حصولهما في قوة وكون ارتسام صورة الخط والداير في
القطرة النازلة والشعلة الجوالة في غير البصر وكون الواحد لا يصدر عنه
الامرين والكل غير مسلم عندنا والبعض لا يتم على اصل الفلاسفة
ايضا اقول السمع قدمه على البصر في معران بالبصر المطالب التي
هي ونه المطلوب يحصل والعلم بها اقوى واظهر ولذا قدمه الحكمية أي كتب م
والمنطقية لان معظم امور الدينية مستفاد من خبر الصادق بل
حصول كمالات الانسان في طرفي العلم والعمل محتاج الى السمع بحسب
العادة للاحتياج عادة الى التعليم المستفاد من اللفظ بل مطلقا عند
الاسلاميين اشرنا اليه قوله بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ اعلم ان الصوت عبارة عن كيفية
حاصلة للهواء بسبب تموج الحاصل من قرع العنيف او قلعه او بشرط
المقاومة بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع ثم اعلم ان عبارة
التعريف ملايم لمذهب المختار من ان الصوت موجود في خارج الصماخ

وقالوا لانا نعرف جهة الصوت ونميز بين القرب والبعد منه ولا يكون
ذلك الا بوجود الصوت قبل الوصول هكذا في الكتب المشهورة كشرح المواقف
وغيره اول لانم ذلك لجواز ان يكون وجهه ان ادراك محل الصوت
هو الهواء الخاص بالمس هو ولوازمه موجود قبل ذلك لا انه تحقق الصوت
قبل الوصول كيف لا اذ الجهة والقرب والبعد بالذات للمحل وايضا لو كان
لادراك الصوت نفسها قبل الوصول لزم ان يتحقق السماع قبل وصول
الصوت الى الصماخ ومن المتفقات انه ليس بجايز ان ولا يخفى ان الظ
هو ان المسموع صوت قايم بالهواء الراكد في الصماخ وهو الذي يموج
ويتشكل بشكل الهواء القارع الذي في خارج الصماخ لا الهواء القارع
الذي في الخارج لكن ط عبارة الشارح ناظر الى الثاني حيث قال بطريق
وصول الهواء الخ ثم اعلم ان السمع ليس ادراك الصوت بطريق التعلق كما
في الرؤية فانه يرى الشيء مع بعده عن الباصرة بل بطريق وصول الهواء
لوجوه احدها انا نرى من البعد ضرب فاس بالخشب قبل سماع
الصوت وثانيها ان الصوت يميل بميل الريح ولذا يسمع كلام من كان
في جهة مهب الريح وان كان بعيدا عن المتكلم دون في جهة
خلافه وان كان قريبا منه وهو مجرب ورجوع هذه الادلة وان كان
الى الدوران المفيد للظن لكن يحصل اليقين للمحدس
في القضيتين اى في الروح المصبوب في كل واحد منهما دون مجموعهما
من حيث هو المجموع اذ قد يوجد الابصار باحدهما مع انتفاء الاخرى

جز

فيه ... بتلاقيا فان التلاقي في نفسه اعم من التقاطع
فعبارة التعريف تصح تطابقه بالمذهبين احدهما ان يكون العصبتان
المتقاطعين بحيث تصل عصب الايمن الى الحدقة اليسرى والايسر
الى اليمنى وثانيهما ان يكون العصبتان متلاقيتين غير متقاطعين بان
تصل الايمن الى اليمنى والايسر الى اليسرى اعلم ان في الابصار مذاهب مختلفة
واقوال متنوعة يمكن انطباق التعريف على كل منها مذهب الطبيعيين ورئيسهم
معلم الاول وهم قالوا ان الابصار بطريق انطباع صورة المرئي وشبحه في
رطوبة جليدية بتوسط الهواء الشفاف الذي لا يستتر ما وراءه والانطباع في
جزء تلك الرطوبة هو موضع راس المخروط الموهوم وقاعدته على سطح المرئي
وزاويته عند الباصرة ومن ادلتهم التفاوت في المقدار من الصغر والكبر
في رؤية شيء واحد بسبب قرب المكان وبعده لان وتر واحد هو امتداد
سطح المرئي كلما كان اقرب الى راس مخروط ينشاء من طرفيه خطان مستقيمان
محيطان بالمبصر يحدث زوايا اوسعه وساقيها اقصرين وكلما كان
ذلك الوتر ابعد من نقطة راس المخروط يصير الساقان اطولين والزاوية
صغرى فالصغر والكبر باعتبار الرؤية في المرئي الواحد ليس الا باعتبار
تلك الزوايا لان كلما كانت تلك الزاوية صغرى فجزء وقع الانطباع
فيه ايضا يصير صغيرا فيكون صورة المرئي ايضا صغيرة كما يرى في المرآة
الصغيرة الكبير صغيرا وايضا لو لم يكن الرؤية بطريق تحقق الصورة
في رطوبة جليدية فلا وجه لعدم الرؤية لشيء غائب في كمال الصغر من البعد

اذ لا بد في الابصار من الخطين قبل الوصول الى الرطوبة الجليدية
ليتحقق زاوية الانطباع في الرطوبة الجليدية فاذا كان الشيء في
غاية الصغر لم تتحقق الزاوية لينطبع فيه صورة المرئي لاتصال الخطين
قبل الوصول الى الرطوبة ولم يحصل الرؤية ولا يخفى على المتذكر المتامل
ان ما ذكر انما يكون صحيحا اذا كان موضع الابصار الزاوية لا القاعدة لان
ما يتغير صغرا وكبرا وجودا وعدما بالقرب والبعد الزاوية لا القاعدة فيكون
الابصار بالانطباع لا باتصال خطوط الشعاعية الى قاعدة التي هي قائمة
بالمرئي هكذا ذكر في الكتب اقول يجوز ان يكون وجه التفاوت
في الصغر والكبر بالنسبة الى شيء واحد باعتبار القرب والبعد لان بعض
من الخطوط الشعاعية يكون ضعيفا فلم يصل للبعد الى المرئي فلا يرى
الا بعضه فيظن انه صغير واما عدم رؤيته في كمال الصغر من البعيد
على تقدير ان لا يكون جسم النوري مصمتا فظ لان ما قصد رؤيته
يقع في الفرج فلم يصل الخطوط النورية اليه اما على تقدير ان يكون مصمتا ربما
فيجوز ان يكون قوة التي في الخطوط كلما بعدت من الحدقة تضعف ضعيفة
فلا يترتب عليه اثر النوري الذي لا بد منه في ابصار الصغير فيكون محل
نظر لما قالوا ان تلك التفاوت انما يتصور بان الابصار بالانطباع لا باتصال
الخطوط اما مذهب الرياضيين ان الابصار بطريق خروج جسم شعاعي
من العين ووصوله الى المرئي وهم ثلثة طوايف منهم من قال ان الجسم
المصمت الشعاعي المخروط الخارج من البصر راسه يلي العين وقاعدته

يلي البصر

يلي المبصر وادراكا لها التام يحصل من موضع سهم المخروط والطايفة الثانية
متفقون بالاولى الا انهم قالوا ان ذلك الجسم الشعاعي ليس بمصمت بل
ملتئمة من خطوط مستقيمة واجسام دقاق يجمع اطرافها عند
مركز البصر وامتدت متفرقة الى جانب المبصر وما وقع عليه اطراف
تلك الخطوط صار مرئيا وما يبقى بين اطراف الخطوط لا يرى ولهذا لم يرما
يكون في غاية الصغر والطايفة الثالثة يقولون ان طريق الابصار خروج
جسم شعاعي دقيق من العين كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى
المبصر فيتحرك بالسرعة الكاملة في سطح المبصر في جانب الطول والعرض
ودليل الرياضيين على بطلان مذهب الانطباع وحقية مذهبهم
ان الانسان اذا يرى وجهه في المراة لا يكون بطريق الانطباع في المراة
الا يلزم ان يكون المنطبع في موضع معين لا يختلف باختلاف اماكن الرائي
ووجهه بل بانعكاس الخطوط عن المرات الى وجه الرائي ولذا اذا يراه
من قريب يخيل انه منتقش في سطح المظاهر من جرمه المراة واذا يراه من
بعيد يخيل انه في جوفها وبمقدار بعد المراة عن الرائي يظهر بعد
الصورة المرتسمة عن المراة في الفود وايضا يصح ان يجعل رؤية
الخطوط المكونة في المرات بطريق العكس والقلب ورؤية صورة
قامة الانسان في الماء بطريق تقديم الرجل على الراس دليل الرياضيين
حقية مذهب اذ لا يبين تلك الامور الا ان الخطوط الشعاعية لما رجع
بطريق القهقرى بعد الوصول الى المرئي حصل تلك التغيرات ولو كان

بطريق الانطباع فلا وجه لتلك التغيرات كما يظهر على المنازل الهارونية

صورت قامت الانسان في الاحياض بطريق الانعكاس والانقلاب

فلان خطوط الشعاعية بعد الوقوع على الماء رجعت بطريق

القهقري لكونه ملساء ولاحقت اولاً بما هو الاقرب من الماء ثم الاقرب

حتى ينتهي الى الراس لان حركة اجسام النورية في كمال السرعة حتى

يتوهم ان زمان طلوع الشمس من المشرق وظهور النور في المغرب واحد

خطوط النورية لما كانت سريعة الحركة فيتوهم اتحاد احساس صورت قامت

الانسان بطريق العكس دفعة وظهور صور المكتوبة بالعكس ايضا ليس

الا لرجوع الخطوط بطريق القهقري ولا وجه لذلك في الانطباع ثم وجه

ان التفاوت في المرئي باعتبار الارتسام في ظاهر المرآت وجوفها

بقدر القرب والبعد عن الباصرة وكونه دليلا للرياضيين انه لما ادرك

سطح المرآت بطريق وصول الخطوط الشعاعية فحركة الخطوط الرجوع

الى وجه المرئي وان كانت بالحركة النورية السريعة الا انها لكونها حركة

لا يكون دفعة فاذا لم يكن البعد بقدر يظهر اثر الحركة في نظر الحس فيتوهم

ان تلك الصورة في السطح الظاهر من المرآت واذا كان البعد على وجه

يظهر الاثر فبقدر ذلك البعد عن وجه الرائي يحصل المكث في

ابصار وجه الرائي فالنظر على سطح المرآت مستقر فيتوهم ان الصورت

في مقعر المرآت فتتفاوت فعره يكون بقدر تفاوت البعد والقرب

للرائي يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والله اعلم

ان كلام

59

ان كلام الشارح في هذا الكتاب ناظر الى نية لا تفاوت بين الامور المذكورة
في المبصرية ولعل وجهه انه مقصود بالبيان منها طريقة المشايخ
وهم لا يلتفتون كثيرا الى التفاصيل التي قالت بها الفلاسفة ههنا ولم يتعلق
غرض علم الكلام بتلك التفاصيل ولعل الشارح اشار الى ذلك بقوله مما
يخلق الله تعالى ادراكها في العقل عند استعمال العبد لباصرته لكن نعم
بعد التدقيق بينهما فرق فان ادراك الضوء بالبصر بالذات بمعنى مبصريا
اخر في ادراكه ليس بشرط الا بطريق ان يكون واسطة في العروض ولا بان
يكون واسطة في الثبوت اما الاشكال والمقادير والالوان فمبصرات
لذات بمعنى انه ليس في ابصارها واسطة في العروض وان كان واسطة
في الثبوت اذ لا يتصور ابصارها ايضا بدون تحقق الضوء الا انه ليس واسطة
في العروض بالنسبة اليها اذ ليس نسبة الابصار اليها كنسبة الحركة
الى جالس السفينة بل مثل اطراده الى الماء اما في الحسن والقبح وامثالهما
فالتحقيق ان مبصريتهما ليست بالذات وذهب جماعة الى ان مبصريتهما
بالذات وظ كلام الشارح ناظر الى الثاني وفي المبصرية بالذات
اشتراط الموجودية في الخارج ظ اما في المبصرية بالعرض ففي اشتراط الموجودية
وعدمه تردد وعلى التقديرين لا اشكال في عد الحركة من المبصرات
اذ هي بمعنى كون الشيء بين المبدء والمنتهى وهو موجود في الخارج
اتفاقا من الحكماء والمتكلمين واستلزام بالنسبة وان كانت
خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية ولا يستلزم

ذلك لكونها غير موجوده فى الخارج نعم الحركة بمعنى قطع المسافة غير
موجوده واما المقادير فعلى راى القايلين بالجوهر الفرد من قبيل
الامور المتوهمه فكيف يدرك بالحس يذكر .... فى
العصبين المجوفين لضروره احتياج هذه القوة الى كثرة روح الحيوانى
الذى هو كثير من الدم فلا بد من الدم الكثير فلا بد من الجوف بخلاف ساير
القوى ثم اعلم ان عند التلاقى يصير مجويفهما واحد وفيه القوة الباصرة
اما الجواهر فليس بمنصر بالذات اصلا بالاتفاق .... فى الدايرتين
قيل لم يصدق على شم قايم باحدهما يمكن ان يقال هذا تعريف لفظى وفى
الاصطلاح وضع الشم لطبيعة العامة المتحققه بحسب الحلقه فى الذين
تامل .... بطريق وصول الهواء اشارة الى مذهب الراجح الذى هو
الثالث من المذاهب الثلثة فى الشم احدها ان يكون تاثير ذى الرايحه
فى الشام من غير توسط الهواء والثانى بتحليل الاجزاء من ذى الرايحة
وانفصالها واختلاطها بالهواء يتوسط بين ذى الرايحه والشامة والثالث
ان يكون بتكيف سواء المجاور الذى الرايحه بما ثل الرايحه التى فى ذى
الرايحة ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء حتى يصل الى هواء مجاور للشامة
التى فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى فيدرك الرايحة
والقوى لذلك المذهب اضعفيه الرايحه عند بعد ذى الرايحة عن
الشامة لان كيفية المتاثرة اضعف من كيفية المؤثرة وقيل
القول بتاثير ذى الرايحة بدون وساطة الهواء يناقيه عدم شم الرايحه

اذا اخذ

انا اخذ طريق الدماغ حتى لم يصل الهواء الى مقدم الدماغ والقول بتحليل
الاجزاء وانفصالها مبطله عدم نقصان مسك قليل يروح باجسام
كثيرة في ازمنة متطاولة والاستدلال على حقيته مذهب الانفصال
بظهور الرايحه وقوتها عند الحرارة وخفائها وضعفها عند البرودة
مردود لجواز ان لا يكون بهذا بناء على كون الشم بطريق التحليل لجواز
ان يكون لكون الحرارة جاعله للشام مستعدا للادراك او لكونها جاعله
للشام مستعدا للهواء المجاور مستعدا لقبول الرايحه او لكونها جاعله
لذى الرايحه مستعدا لان يصير سببا لفيضان الرايحه على
المجاور قوله بكيفيه ذى الرايحة اى بما يشاكل كيفيه
ذى الرايحة بناء على امتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص
بالمحلين وفي بعض النسخ بكيفية الرايحة هذا على قاعدة المتكلمين
مستقيمه بلا شبهه اذ وجود الروايح عندهم غير مشروط بان يكون
مركب مزاجي لحصولها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر اما على راى
الفلاسفة فالظاهر غير مستقيم اذ وجودها عندهم مشروط بان
يكون المحل حامله المزاج الحاصل من تفاعل العناصر والانفعال في الهواء طبع لما
لان يقال الهواء المتكيف لجسم سواء بسيط بل فيه نوع امتزاج من العناصر
كالنار والماء على وجه يستعد بقبول الكيفية المزاجية
مع الطالر طوبة اللعابية في الفم بالمطعوم اعلم ان اللعاب ليس له طعم خاص
وكلا لم يدرك طعم المطعومات بواسطته ولذا لم يدرك حلو العسل

على ما هي في نفس الامر من غلبت عليه الصفراء حتى صار ماء اللعابية منه
مرًّا اما توسّط ماء اللعابية يحتمل ان يكون لكونه سببا لانتشار اجزاء
المطعوم وح فايده ذلك الماء ليس الا تسهيل وصول المحسوس الغايب الى ان
تطعم بحاسة الذايقة اليها فيكون ذلك الماء واسطه في ظهور الادراك
المتعلق بالمطعوم ويحتمل ان يكون توسطه بان يصير ذلك الماء متكيفا
بذلك الطعم حقيقة فح المدرك بالذايقة ليس الا تلك الرطوبة فذهب:
طايفه الى الاول وطايفه الى الثاني اقول يرد على الاول انه
اذا انتشر المطعوم في جرم اللسان غاية الانتشار لزم ان يحصل الاذاقة
وان لم يكن في الفم ماء اللعابية وليس الظاهر ذلك او لم يظهر الطعم لو لم يبق
ماء اللعابية في فمه اذا اكل مطعوما وان انتشر المطعوم فيه غاية الانتشار
ويرد على الثاني انه يلزم ان يكون المذوق بالحقيقه هو ماء اللعابية
ولا يكون شيء من المطعومات مذوقا بالحقيقه الا انه يمكن ان يقال
يحصل بواسطة ماء اللعابية اذا فرد المذوقات الا ان كلا منهما مذوق
بالحقيقه بان يكون الماء واسطه في ثبوت استعداد المدركية بالذايقة
في المطعومات وهي واسطه في ثبوت الطعوم في الماء فلا يرد شيء
تامل اقول في جميع البدن قال الاستاد نعمه يعني انه اي
جلد البدن اذ الكبد خال عن تلك القوة ثم كلامه يرد عليه انها
لم تصدق على اللامسة القايمة بالقلب مثلا اللهم الا ان يقال هذا
تعريف للفظ فحاصله انها موضوعة لطبيعة سارية فرد منها في جميع

ظاهر البدن اذا صلح و طبعه فلا يحه ايضًا ما قاله بتو جرفده لا تصدق
على لامسه عضو بل جزء من كل عضو مع ان الكل لامسه ولذا يقال
لامسه الكف اقوى من لامسه سائر الاجزاء   لا يدرك
بها ما يدرك بالماء الاخرى اى يدرك بكل واحد منها ما يحلوله ولا يدرك
بها ما يدرك بالاخر فالتانيث بالتاويل ويستفاد ذلك الحصر من تقديم
قوله بكل حاسه على عامله من توقف وبهذا الحصر المستفاد من الحصر
اندفع ما توهم ان قوله وبكل حاسة توقف الخ مما لا فايدة فى ذكرها اذ الانسان ملاحظه
معانى الحواس المذكورة عند ذكر الفاظ وصفت لكل منها وبعد ملاحظتها
يحصل الاطلاع بما يستفاد من قوله وبكل حاسه الخ لانه اذا لوحظ مثلا ان
السمع قوة يدرك بها الاصوات فقد يقع الاطلاع على ان لها يحصل
الوقوف على الاصوات والواقع ان السمع مخلوق لادراك الاصوات وكذا
الحال فى البواقى وكما يندفع بملاحظه الحصر الاغراض بلغو تيز قوله وبكل
حاسة الخ يندفع ايضًا ان يكون المقصد افادة انها ليست الات وعلل
لادراك المحسوسات بطريق الحقيقه كما زعم الحكماء بل بمجرد خلق الله
واردته ان يكون الاحساسات عقيب تلك القوى واختيار لفظ
الوضع بهذا المعنى دخل من لفظ الخلق كما لا يخفى على المتحدس عقيب   قوله ح
الى الاولى ان يقال عند ذلك العقيب دعور   المطابق للواقع
اى لما فى الواقع اى فى نفس الامر وهو الموضوع او العقل الفعال على اختلاف
المذهبين او المراد مطابق بشىء واقع فى نفس الامر والمطابق للواقع

ما يكون تعقل الامر ظرفا لنفسه كالنسبة الخارجية او بوجوده كالاشيا

الموجودة في الخارج قال المحشي المتبحر نور مرقده الاولى تفسير الصدق في اول

مقام ذكر تم كلامه اي في مقام حصر الاسباب حيث قال الحواس السليم

والخبر الصادق الخ اقول الاولوية ممنوعة مستندا بان التفسير في مقام يتبدع

تفصيلها انسب لئلا يلزم استيفاء المقصود من بيان الاختلاف وغيره

فان الخبر الخ تعليل للتفسير او بصحته او لتقييد الخبر بالصادق

بملاحظة ان الخبر قد لا يكون مطابقا فلا بد ان تقييده بالصادق ليخرج الكاذب

او لاتصاف الخبر بالصادق لدفع ما يتوهم ان الصادق لا يقال الا للقائل والمرج

لهذا الاحتمال قوله فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر فتدبر

كلام الخ قال المحشي المتبحر نور مرقده ومعنى مطابقة النسبة

ولا مطابقتها ان كل مركب يشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شي

بشيء او ثبوت شيء عند شيء او انفصال شيء عن شيء فالتقييد يدل

على معلومية ثبوت شي لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت والخبري

على مطابقته في الموجبة وعلى عدمها في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة

الكلام خارج يطابقه ان يكون لها خارج يطابقه بحسب دلالة

اللفظ فمعنى قولنا زيد قايم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج

العقل وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا يطابقه بحسب الدلالة

فان زيد ليس بقايم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج

لا يطابقه او خارجه عدم الثبوت فلا يصح قول الشارح فيكون صادقا

وقوله

وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا
التحقيق يندفع البعض بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام
او الاعم ولا يتوقف ودفع البعض على حمل الكلام على المركب التام كما هو
خيال بعض الاوهام ولا بالانشائيات لان لنسبها ايضا خارج يطابقها
او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام لا بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة
ويندفع ايضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلثة نالثها
الماضوي وربما يطابق الاحد دون الاخر فيكون صادقا وكاذبا
معا وكذا ضرب له خارج ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها
الا ما في هذا الزمان ثم كلامه اورد   هذا حمل الكلام الشارح على
غير مقتضى الظاهر ان على ذلك الحمل لا يلزم بطلان ما قاله برهان سمرقنده
ايضا وغيره من امور سيظهر لك مما فصلناه وتفصيله ان المتبادر
من قوله يكون لنسبته خارج ليس ان يكون المطابقة بحسب دلالة
اللفظ بل ما يكون بحسب نفس الامر ولذا قال الشارح فيكون صادقا
او لا يطابقه فيكون كاذبا وايضا الانسب الى التعرض الا حوج الى البيان
هو الخاص لانه اقل وجودا وايضا المناسب للمقصود من المقام بيان
بيان ما يكون له مدخل تام في سببية العلم الذي هو مرادف اليقين
وهو الصدق لا اصل حقيقة الخبر وايضا اختلاف النسختين يقتضي
تحقيق الصدق وسوق كلام الشارح صريح في ان المراد بيان الصدق
وح لا كلام في ترتب قوله فيكون صادقا وكذا في ترتب قوله فيكون

كاذبا وما حمل عليه بوز حرفه مخلاف المتبادر من العبارة ومن المقام على
ما يستدعي عدم صحه كلام الشارح فلا يصح قوله فلا يصح قول الشارح
فيكون صادقا اما دايضا لا يتم ح قوله ولهذا التحقيق يندفع البعض
لان البعض على معاذ كلام الشارح وهذا التحقيق لا يناسب بما
يستفاد من كلامه بل لا مناسبة له بمعاذ كلامه وتحقيقه نوز من ذه
للخبر بما حمل التفسير المذكور عليه وان كان دقيقا الا انه سعفنا انه ليس
بمفاد من كلام الشارح ومطل سعصى مقدماته ولو سلم فلا ينافيه يدفع
بما قال المحشي الخيالي يحمل الكلام على التام وهو المشهور الموضوع له في الاصطلاح
ولم يدع المحشي توقف الدفع بما اجابه بل اورده في مقام الجواب والتبادر
من الخارج بالنسبة الى الكلام ما اشرعت النسبة العقلية التي الكلام
عنه وهو خارج عن المشعر واصل بالنسبة الى ما انتزع عنه وهو الحاصل
في المشعر وليس في الانبات ذلك اذ ليس فيها اخبار واعلام عن امر خارج
المشعر وفي الجملة المشتمله على المضارع ايضا الخارج الذى انتزع عنه النسبة
في كل ماده في كل زمان ليس الا واحد وكذا الحال في الماضوى فتامل والله
حافظ المتاملين ثم اعلم انه قال الاستاد نعمد بعنفرانه اى مركب تام كما هو
اصطلاح النحاه فلا يشكل بمثل زيد الفاضل وان كان لنسبته خارج
يطابقه وقد يقال ان امثال مثال المذكور يخرج بقوله لنسبته اذ المراد
بها الوقوع واللاوقوع فلا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام تم كلام
اول لا يخفى بحسب الظاهر في الاول من حمل اللفظ في كتب الكلامية

بمعنى

بمعنى لا يكون لغويا ولا اصطلاحيا بلا اصطلاح النحاة بدون القرينه
وفي الثاني ان الارادة الوقوع واللا وقوع من النسبة من قبيل ذكر العام
وارادة الخاص بدون القرينة لان الكلام اذا كان عاما فيه ايضا
عام الا انه نعم بعض انه اشار الى الثاني بلفظه قد يقال والاول مدفوع
بقرينه الشهرة وايضا اقول لا نسلم الى الثاني بلفظ قد يقال الاحتياج
الى اخراج المركبات التقييدية واما يكون مسلما على تقدير كون مقصود
الشارح ارادة التعريف الجامع المانع للخبر الصادق اما لو لم يكن غرضه الا
تصحيح التسمية باعتبار الاطلاقين في الصدق وتعريف الصدق
والكذب على وجه يصلح لان يحمل على ما اخذ الماخذ في الاطلاقين فلا احتياج
الى اخراج المركبات التقييدية وغيرها بما ليس بداخل في المعرف قوله
للنسبة اي المفهوم من الكلام القايمة بالنفس وهي الوقوع واللا وقوع او
الايقاع والانتزاع هكذا قال الاستاد نعم بعض انه اول ليس مراده
نعم بعض انه ما هو الظاهر من عبارته من ان الشارح قصد من النسبة الواقعة
في عبارته الوقوع واللا وقوع ليلا يلزم الحمل على المجاز بدون داع بل مراده
ان مصداق حقيقتها هي الوقوع لا ولعل وجه النقض بالمضاف ان
غرضه من كلامه هذا بيان وجه اطلاقي الصدق والكذب وبينه
بان للنسبة الخبرية الى بناء الصدق والكذب عليها اعتبارين المفهومية
والانفهام وكلا منهما منشأ لاحد الاطلاقين او غرضه دفع الاعتراض
بان التحقيق ان نفس الامر هو نفس الشيء مما الوجه في القول في مطابقته

2

نسبة الكلام لنفس الامر اد يلزم اتحاد المطابق والمطابق وانما يندفع اذ الظاهر
ان المطابق هو المفهوم من الكلام من حيث انه مفهوم قايم بالنفس وحاصل
فيها والمطابق مع قطع النظر عن ذلك مورد خارج يطابقه قال
الاستاد تغمده بغفرانه ولعله اراد بالخارج الامر الخارج عن القوى الدراكة
وهي النسبة الخارجية او نقيضها من الامور الواقعة في نفس الامر من غير
اعتبار معتبر وفرض فارض ومعنى المطابقة على التوجيه الاول ظاهر
مشهور واما على الثاني هي كون النسبة المدركة بحيث لا ينافيها شي منها
او كونها متشاركة بها في التحقق فكما ان تلك الاشيا واقعة في نفس الامر
من غير اعتبار معتبر كذلك النسبة واقعة وقس عليه مطابقة النسبة
للخارج تامل انتهى كلامه تغمده بغفرانه يحتمل ان يكون وجه التامل
ان بعض القضايا الصادقة مثل الاربع زوج ذهنية ليس لموضوعها
وجود الا في الذهن فنفس النسبة بالاولى ان لا يكون في الخارج فما معنى
نسبتهما في خارج الدراك ودفعه انه لا يكون معنى كونها ذهنية
ان لا يكون لها تحقق بوجه الا في الذهن نظيره وجيز الخمسة واجتماع
النقيضين بل المراد ان في الدخل من يظهر اثارها المختصة بها اذ لها تحقق
في نفس الامر وهو العقل الفعال وليس المراد بالقوى الدراكة في عبارة
الاستاد تغمده بغفرانه ما يتناول المبادي او المراد انها متحققة في موضوعها
في نفسها من غير فرض فارض ولذا ينتزع كل العقل المستقيم من
موضوعها محمولها والانتسابها اليه على ما هو مذهب المتاخرين من ان نفس الامر

هو نفس

هو نفس الشيء ومعنى كون القضية في نفس الامر انها متحققة في موضوعها

باعتبار تحقق محمولها مع النسبة متحققة فيه   قد يقال

لم قدم الاول وعنوان الثاني ملحظ قد يقال لاصالة الاول وشهرته الصنافي

سائه   الاخبار عن الشيء على ما هو به اى على وجه هو

ذلك الشيء متلبسا به يمكن تقرير الكلام في هذا المقام بالوجهين احدهما

ان يكون المراد بالشيء النسبة وبما يليه قوله اى الاعلام بنسبته الخ وح

يجوز ان يكون المراد بالشيء اصل النسبة بين الشيئين في نفس الامر والمراد

بما الموصولة لعلى خصوصية النسبة وكيفيتها من الايجاب والسلب

والضرورة والدوام وغيره ويجوز ان يكون المراد بالشيء النسبة التامة

الملحوظة مع الخصوصيات والمراد بما الموصولة نهج الذى كانت

عليه في نفس الامر وثانيهما ما يكون المراد بالشيء الموضوع وح الاحتمالات

متعددة منها ان يكون المراد الاخبار عن موضوع وهو لا يكون الا بملاحظة

ثبوت خاص لامر او السلب لذلك عليه على وجه يطابق ذلك الاخبار

لما هو الثابت في نفس الامر ما قال الاسناد تغنى بعنقرانه وهو ان يكون

على هذا التقدير الشيء عبارة عن الموضوع مع قطع النظر عن غيره

من ثبوت امر له او سلبه لفظها عبارت عن المحمول فتصير المعنى الاخبار

عن الموضوع على حال المحمول ثم محصل كلام تغنى بعنقرانه فتحه

عليه بظاهره اشكال القضايا السالبة وان كان من الجايز ان يدفع

بان المراد بالاخبار عن الموضوع بالمحمول اعم من ان يكون الاخبار عنه به

بالاثبات او بالنفي او يكون المراد بالمحمول ما يعم محمول السالبة المحمول وفي كل
سالبة يمكن التصحيح باعتبار لازمها الا انه ينفي الاشكال بمثل الاخبار عن زيد
بزيد كانت بالضرورة اذ تصدق عليها انها اخبار عن زيد بما هو محمول
عليه ويمكن ان يجاب بان المحمول في الحقيقة الكاتب على وجه الضرورة
وهي ليس من احوال المحمول على زيد وايضا يمكن ان يقال فرق بين الاخبار
عن الشيء بما بكذا او الاخبار عن الشيء على كذا والثاني يدل على ضد
ان يكون المراد الاخبار عن شيء على حال وكيفية تكون محمولة عليه
ولعل الاستناد تعمد بعض فرانه اشارة الى ذلك بقوله على حال المحمول
ومن الاحتمالات المذكورة ههنا ما قال الفاضل اللاري ومن الاخبار
عن الموضوع بثبوت المحمول له او سلبه عنه على وجه يكون بهذا الثبوت
او السلب عليه في نفس الامر دون اعتبار المعتبر او لا على وجه المذكور
تم كلامه اول لا يخفى ما فيه من انه خلاف الظاهر اذ الظاهر
ان يكون مرجع لفظه هو ومصدقه الاخبار او الشيء وشيء منهما ليس
الثبوت ولا السلب فالاولى ان يقال على تقدير ان يكون الشيء عبارة
عن الموضوع ولفظها عبارة عن حاله فيصير المعنى الاخبار عن
موضوع على حال ووصف ذلك الموضوع عليه سواء كان ذلك
الحال ثبوت صفة له او سلبه عنه مطلقا او معتدا بكيفية من
الضرورة وغيرها ويمكن ان يقال الشيء عبارة عن المضمون فقصد
الاخبار عنه فيصير المعنى الاخبار عن مضمون على ما هو المضمون عليه

في نفس الامر

65

في نفس الامر من صفات الخبر اى يصلح ان يجعل صفة بل
الظاهر ذلك فلا يتجه ان الاخبار وان كان صفة للمخبر الا ان الاخبار عن الشيء
ليس صفة له مطلقا لان للاخبار عن الشيء ملاحظتان احدهما وهو
عدم ملاحظته بطريق جزئية القضية والثاني وهو الملاحظة بطريق
الجزئية وهو الظاهر انه بذلك الاعتبار صفة للمخبر على راى الشارح نظير
ما قال في فهم المعنى من اللفظ تامل فيه اقول على لو عين اى
الخبر الصادق الذى هو من اسباب العلم للعامة منحصر فيهما والا فلا شبهة
في ان غيرهما ايضا قد يكون صادقا وذلك اكثر من ان يحصى وقد يكون غيرهما
ايضا سبب العلم لبعض الاشخاص كخبر شخص لشخص علم صدقه بالبراهين
او الكشف كالامام والشيخ مثلا او لكلام في بيان اسباب العلم
للعامة ولذا لم يعتبر الالهام قوله لما انه لم يقع دفعة اقول
اى سمي ذلك القسم من الخبر بالمتواتر لان الواقع انه لا يقع دفعة او لا يقع
في الغالب دفعة بل على التعاقب ومعنى التواتر هو التعاقب والتوالي
وما قاله لو دمر قدم لما انه لا يمكن ان يستمع دفعة من جمع كثير مختلف الكلام
لانه لما كان من المقررات المصداق حصول التعين عقيب الاخبار
ولم يشترط تعيين العدد فيمكن ان يحصل التعين بالاستماع من الجماعة
القليلة التى يمكن من ان يسمع كلام كلهم دفعة ولان الظان يتجه
عليه انه يجوز ان يخبر جماعة لشخص في بادية لم يكن حايل من جوانبه
ويكون في منتهى كل من جوانبه جبال شاهقة يعلم ذلك الشخص

١١

ان ليس في واحد منهما طريق تصل الى الاخر فلو اجتمعوا فيها بحيث يحصل
للسامع العلم بعدم اتفاقهم وقالوا بمعنى واحد في زمان واحد معا
يحصل له العلم مع عدم التعاقب ولا يتجه هذا علينا اصلا لان على التقدير
الوقوع ففي وجه التسمية المناسبة باعتبار اكثر الافراد كافيه
لعله زاد الثابت   الثابت على السنة قوم الخ   قوله
لافادة عدم كفاية كون الخبر جاريا على السنة القوم المذكورين في التواتر
بل لابد ان يكون تفوّههم به ثابتا غير ممكن التغير لما لهم العلم الثابت لما اخبر
وعند لئلا يتجه النقض بخصوصيات احوال الاسكندر ولا يخفى ان المتبادر
من السوق في هذا التعريف ان سبب العلم بذلك الخبر كونه ثابتا على السنة
قوم لا يتصور اتفاقهم على الكذب حتى لو كان من الممكن اتفاقهم
لم يحصل ذلك العلم فلا يتجه النقض باخبار قوم لا يتصور اتفاقهم في على
الكذب لكون واحد منهم ممّا لا يجوز العقل منه الكذب بظهور المعجزة عنه
الا ان بعضهم يكون ناقلا عن البعض او الكل عن الواحد ولو فرضنا ان لكل
واحد منهم العلم الثابت كما لا يتجه النقض بهما باعتبار قيد الثابت و
بقرينه نفا بل ذلك القسم بخبر النبي عليه السلام وكما لا يتجه باعتبار ذلك
القيد النقض المذكور كذلك لا يتجه النقض باخبار الاسكندر مثلا
بالخصوصيات المذكورة في القصص اذ كل من المخبرين ليس لهم اعتقاد
الوقوع كيف النبوت وايضا لا يتجه الاشكال ولا الخبر كاذبهم ولا بما
يرجع لانتفاء عدم امكان التغير فيهما فلا يحتاج الى الجواب بمنع وقوع

اخبار الكاذب

اخبار الكاذب عن الجماعة ورجوعهم كيف والا يلزم ان لا يكون خبرهم
موجب العلم لانه اذا وقع الرجوع في خبر كذا كان من الجائز ذلك فيجوز
مثله في كل مادة. فلم يحصل العلم للسامع وكما لا يحتاج في الجواب عن
النقض بفعل البعض ان المتبادر من خبر قوم ان يكون كل واحد منهم
يكون مسا وما للاخر لا ان يكون البعض تابعا فلا عن نقض دور
لا يتصور تواطئهم على الكذب الخ اقول الظاهر من سلب تصور
الاتفاق من القوم لا سلب الكذب منهم ان منشاء العلم تعددهم
وافتراقهم بحيث لا يتصور الاتفاق منهم فلا للنقض بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بسبب امر اخر مثل انهم اصحاب الرسول صلى الله
عليه السلام او انهم من الاولياء او صار خصوصيه امثال تلك الاوصاف
منشاء لعدم تصور الكذب منهم وهذا اولى مما قاله المحشي فيه
اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم فلا ينتقض بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقرينة خارجية ثم كلامه اذ يتجه عليه انه لم ان يكون
فيه اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم مستند الى ان من المسلم
عند المحشي ايضا ان صحتها في نفسها ان المعيار حصول العلم لا العدد
المعين الذي يكون حدا للكثرة في نفسها ولو سلم فانما يتم بلا كلام لو كان
بدل القوم الجمع بل الجمع الكثير على ان الظاهر ح يخرج عنه ما يكون سبب
العلم فيه عدم تصور اتفاقهم على الكذب بملاحظة ان حيثيتهم
وقع عن امكنة لبيس بينها طريق حتى يكون يمكن الاتفاق بينهم

وان لم يكن كثرتهم بحيث يحكم القول لعدم اتفاقهم الظان اخراج
امثاله لنبين ملايم لما سيظهر لك بل الظان لنبين ما يع من البقاء على
العموم ليتناول مثال المذكور ولما يكون سبب الحكم بالامتناع قرينة عامة
مثل كون المخبرين من خواص الاصحاب اذ ادلايل العقلية والنقلية داله
على براءت ساحت جنابهم عن نقض الاتفاق على الكذب
اذ العقل يحكم بان جماعة يكونون سنوات في صحبة مع من هو اعقل
العقلاء واشرف الممكنات في جميع الامور وكان هو عليه السلام في
كمال المحبة معهم وقال في حقهم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
ونسبته في الاكمال الروحانية نظير كبريت الاحمر والاكسير الاعظم في تقليب
حقايق الجسمانية وقال في حق ساير الامر على وجه العموم لا يجتمع
امتي على الضلالة فصار اجماعهم دليل الحقية فكلامهم الكذب
وان لم يصل حد الاجماع والتواتر فاللايق ان يجعل سببا للعلم اذ العلم
النفسي المعتبر في الكلام ليس بعين الحكمي بل اعم منه حتى يتناول لما
يحتمل النقيض الا ان احتمال لم يعتبر عند الشرع والظاهر عدم دخوله في
ساير الاقسام فلا بد ان يجعل من المتواتر وانما قلنا الظاهر لجواز ان يجعل
من قياس العقلاء وخبر النبي عليه السلام تامل فيه
ومصداقه وقيل اشارة الى رد من شرط فيه كون المخبرين على
عدد معين من الخمسة والعشرة او عشرين او الاثنين او السبعين على
ما قيل وانت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض

بالمشتبه

بالنسبة الى ساير الخلق ايضا امر في غاية الاشكال فجعله دليلا على الغير
حتى يصح جعله من اسباب العلم دون الالهام لايخ عن شى لجواز ان يقول
ذلك الغير لم يحصل لى يقينا ... يمكن ان يقال المعتبر ان يكون
ذلك الشى بخصوصه مما يمكن بامكان الوقوعى المعادى ان يصير دليلا للغير
وان كان بالعادة الاكثرية او يكون دليلا للغير كليته نوعا وما يحصل لزيد
العلم به باخبار خمسين نفر مثلا وقد يحصل لعمرو ايضا العلم به باخبارهم وكل
من الامرين اى الامكان والايجاب المذكورين يحصل بالتواتر فيكون في
اعتقاده متفقه او في يصير سببا لافادة العلم للغير وهذا القدر كاف
لعد التواتر من الاسباب دون الالهام لانه ليس فيه شى من الامرين المذكورين
فلا يفيد علم الغير اصلا ولو سلم ان لا يحصل به الالزام على الغير الا انه يصلح
لان يكون دليلا للعامة بخلاف الالهام اذ لا يصلح ان يكون طريقا لمعرفة
العامة وهذا ايضا كاف في عده من الاسباب العلم دون الالهام وايضا
يمكن ان يقال في الجواب المراد بان العدد ليس بمعيار انه لا يكون معيارا
لاقل ما يحصل به العلم جزما وهذا الاينافى لان يكون معيارا باعتبار
النهاية بان عدد المخبرين اذا وصل الى الف مثلا يحصل العلم بلا تردد اما قد
يحصل ذلك باخبار مايته وخمسين وقد لا يحصل ... والاول
اقرب اى الانسب بحسب المعنى اذ على تقديره نفع التمثيل بالمثالين لانه
لا يلزم الاستدراك وتوهم خلاف الواقع ومراده لا يكون التواتر سببا
للعلم بالمدركات الذين في البلدان القريبة ... فانما نحذ هذا

منه فلا خلل في كونه جزئيا والمدعى كليا والمقصود من قوله فانا نجد

الى ان قولنا التواتر موجب العلم بديهي يحصل المتنبه عليه وعقل كل

الشان بحكم بتحقق العلم عقيب الاخبار عن كذا وكذا ذلك العلم وجدانا

كالعلم بلذاتنا كما توهمه ظاهر العبارة فتنبه   وانه ليس الا با

لاخبار اى بالاخبار بطريق التواتر اذ ليس بسبب الحواس ولا بمجرد العقل

فكان بالاخبار والخبر الموجب للعلم هو خبر رسول الله او التواتر ومن البين

انه ليس الاول فتعين الثاني   ضروري لا استدلالي من قبيل

قضايا ما قياساتها معها ومعنى في هذا المقام ان ذلك المضمون يدل عليه عبارة

قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل ما شأنه ذلك واقع في نفس الامر فذلك

المضمون واقع ولا شبهة ان لا احتياج الى تفصيل ذلك القياس ولهذا يحصل

للصبيان ايضا ولا اختلاف في بداهة علم الحاصل بالتواتر الا الكعبي

وابي الحسين وامام الحرمين حيث قالوا ان العلم الحاصل بالتواتر موقوف

على الاستدلال وما ذكره بعنوان قياس الخفي قالوا انها ما ليس تفصيلي

يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان او رد المستدل مع ان الطائل

في اثبات البداهة بحصوله له ليحصل الاعتماد لانه اذا وافق المستدلون

بغير المستدلين في العلم يحصل اطمينان بكونه من مقتضيات العقل

لا الوهم وقيل في وجه التعرض بحصوله للمستدل ان حصول الشيء لجميع

الاشخاص من المستدلين وغيرهم ادخل في ظهور البداهة لان العلم

الحاصل لجميع الناس اظهر من العلم الحاصل لبعض دون بعض الا ان

فيما يخفى فيه

فيما نحن فيه ليس كذلك لان ما يحصل للصبيان حصوله لغيرهم بالاولى
فتامل اه اما خبر النصارى وهو جمع نصران سمي جمع خاص به
لتصريحهم المسيح لا يقال كون الخبر بقتل عيسى من النصارى مناف لما قال
في التلويح من انه خبر اليهود لان قول بعض النصارى مع اليهود الهوى في
اعتقاد القتل اه فتواتره حم قال الاسناد نعم لو بعض انه اذ
عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في
كل طبقة وكذا عدد اليهود المخبرين بتابيد دين موسى تم كلامه اه
قد عرفت ان المعيار ليس هو العدد بل حصول العلم اللهم الا ان يقال مراده
نعم لو بعض انه لم يصل الى اقل مرتبة من العدد الذي لا يمكن للعقل
الحكم بامتناع اتفاقهم على الكذب بدونه مثلا لا يمكن للعقل الحكم بامتناع
الاتفاق لتعدد المخبرين من غير ملاحظة امر خارجي عند السماع عن
الشخصين حتى لا يمكن له الحكم بالامتناع الا اذا كان اقل من عشرة فهذا
لا ينافي القول بان لا عبرة للعدد في التواتر بمعنى انه كان عددا
معينا كالخمسين مثلا اذا وصل عدد المخبرين اليه يصير ذلك الخبر متواترا
او يحصل اليقين بلا تردد ولا يحصل ذلك بما هو اقل منه فتامل وقد يقال
ان خبر النصارى واليهود واقع في مقام معارضة القاطع ومن شرايطه
التواتر ان لا يعارضه القاطع اه لا يبعد كل البعد ان يقال
المتواتر خبر الثابت بمعنى ما لا يمكن التغير فيه كما سلفناه وخبر النصارى
ليس كذلك بل اسنيه بهم حيث قال الله تعالى وما قتلوه و

وما صلبوه ولكن شبه لهم الآية   لا يفيد الا الظن اى الحاصل

بخبر كل واحد انه متجدد يخرج من الظن ويرتقى الى مرتبة التعيين سواء

حصل بخبر كما يحصل بخبر الآخر كما هو المشهور من ان ضم الظن الى الظن

لا يفيد الا الظن على قياس الخواتيم المنقشة بنقش واحد اذ لم يحصل بالثاني

غير ما يحصل بالاول بل يحصل علم اخر ازيد منه لكن لا يكون بحيث يكون

مرتقيا الى رتبة التعيين على قياس خواتيم منقشة كل منها بنقش لا يكون

عين الاول الا انه قريب منه وعلى التقدير الثاني واحد سواء كان

الموجب والمقتضى للتعيين لتعين متحقق كما ان المال في قوله وايضا الحال المانع

من حصول التعين متحقق قال عصام الملة والدين نوّر مرقده ودفعه

بطريق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد

خبر الواحد الجزم العبر الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد

بالظن ما يقابل التعيين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن التعيين ومنها

ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل بل المفيد حين

الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع ان لا يفيد خبر كل

واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد وبعضهم اليقين بان يكونوا

لا انبيا او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر الا من الانبيا تم كلامه نور مرقده

اقول يمكن ان يقال في الجواب عن الثالث ان الكلام في التواتر

الذي يفيد العلم الضروري من حيث انه متواتر بل المقتضى تعريف التواتر

في مطلقه افادة العلم بسبب حيثية اخبار الجماعة معتبرا فيه التبادر من اعتبار

سلب اتفاقهم على الكذب دون سلب الكذب بنفسه جواز الكذب
من غير الاتفاق وحيثية الاجتماع ولا يتصور اصل الكذب من النبي
مع قطع النظر عن الاتفاق مع ان ظهوره اقتضاء تقابل خبري الرسول
والمتواتر وكون احدهما ضروريا والآخر استدلاليا ان يكون الخبر في
كل منهما لا يكون ما في الآخر وعن الثاني ان المراد بافادة كل منها الظن على
تقدير ان لا يكون المراد ان يكون بطريق البدلية بمعنى ان لكل منهما
استعدادا افادة الظن بشرط التقدم فانما يلزم تحصيل الحاصل لو لم يتصور
في نوع الظن اصناف واشخاص متفاوتة وكذا الحال ولا يتم القول بالافادة
حين الاجتماع فيما يكون الاخبار على سبيل التعاقب وهو الاكثر في
التواتر ويمكن ان يقال في الجواب عن الاول بان المراد بالافادة معبر لكونها
مصلحا للاعتبار في طريق يحصل به العلم ويصح ان يجعل قرينة على
ذلك قوله لا يوجب التعيين والقول بان قول الواحد يفيد الجزم
مكابرة مما لا يتوقع من المصنف ان يقول به وايضا للمصنف ان يقول ان
الجزم الذي لم يصل الى حد اليقين لا يصير سببا وطريقا لحصول اليقين
وان تعدد كالظن فيه تامل   ربما يكون مع الاجتماع ما لا
يكون مع الانفراد الخ اعلم ان حصول اليقين بعد الظن متصور على وجهين
احدهما ان يصير ذلك الظن بعينه مرتقيا على سبيل التدريج من مرتبة
الضعف الى مرتبة القوة التي هي مرتبة اليقين كما ان شخصا قد كان صبيا
ثم يصير كهلا والثاني ان يزول فرد من العلم ويحصل فرد آخر منه الا ان الظن

ان النفس نزول عنها فرد شخصي من العلم وبحصل فيه فرد اخر اقوى منه وما هو سبب للتفاوت يجعل في الحقيقة سببا لتكميل استعداد النفس بحيث يصلح بفيضان فرد اكمل العلم اعني التفاوت من مبدا الفياض على قياس تكيف العنب بمراتب الالوان والطعوم ثم اعلم انه اول يجوز ان يكون مراده فان قيل ان الخبر المتواتر لا يصلح لان يجعل طريقا لافادة العلم او ضم الظن مع الظن لا يوجب التفاوت فلا يكون نافعا في جوابه انه ربما يكون مع الاجتماع الخ او لا يفيد ذلك لجعله طريقا اذ لا بد في الطريق ان توجب كليه ولا يمكن التخلف عنه اللهم الا ان يقال افادة التواتر للعلم بديهي ويكفي لازالة الحقايق الناشية من الشبهة بان ضم الظن مع الظن لا يفيد التفاوت انه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون في الانفراد اول فان قيل الضروريات لا الظان بهذه معارضة البديهي على ان المتواتر لا يفيد علم الضروري احدهما تحقق التفاوت في المتواتر والثاني تحقق الاختلاف فيه حيث قال السمنية انه لا يفيد العلم وكون الشيء محل الخلاف بعض العقلاء ملايم لان لا يكون ضروريا اما كون الشيء محل الخلاف فليس بملايم لان لا يكون معلوما فكيف يكون محل تامل ما قاله الاستاذ نعم بعض فرق والمتواتر قد انكروا افادته العلم ناظر في نفي ايراد مقام الاول تامل انتهى كلامه ولعل لهذا امر بالتامل كالسمنية بضم السين وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ ينكرون وقوع العلم بغير الحس ومنسوب الى السومنات وضم

في ديار الهند

في ديار الهند هكذا قالوا … ان القول بالتناسخ وهو انتقال
الروح من البدن مما لا نعلم بالحس وايضا المشهور ان السومنات
اسم موضع فيه الاصنام واتفق عليه كلمة العارفين بخصوصيات ما في ديار
الهند وعليه قول الشيخ الشيرازي بت دبدم ارعاج در سومنات اللهم
الا ان يكون في الاصل اسم الصنم نقل الى المكان فتامل
البراهمة جماعة منسوب الى شخص يقال براهم او الى برهم اسم شخص
او صنم وهم من حكماء الهند ينكرون البعثة والنبوة
الرسول المويد لعل الوصف للتعميم وانما اورد لفظ الرسول الذي
يكون اخص من النبي ووصفه بصفة يعم النبي للاشارة الى ان نبينا
الذي هو المقصود الاصلي ببيان كون خبره سببا للعلم رسول في الواقع
وانه يكفي بسببية خبره وصف نبوته لان سببية للعلم لتاييده
بالمعجزة التي يعم الرسول ونبي … الرسول انسان الخ فان قيل الانسان
نوع ولا يجوز اخذه في التعريفات قلنا هذا في التعريفات الحقيقية لا
التعريفات اللفظية التي المقصود منها بيان المعنى المصطلح فان قيل
لا يصدق التعريف على رسل الملائكة والمعرف عام ويدل عليه تفسير
الخلق بما يعم الانسان والملك قلنا المقصود الاهم بيان رسل من
الانسان يكون خبرهم سببا لعلمنا وتعميم تفسير الخلق للاشارة الى ما هو
الواقع من ان اسباب العلم على مذهب المتكلمين للجن والملك والانسان
كلهم ثلاثة ولم يخص بالانسان لئلا يتوهم ان اسباب غيره ليس هذه الثلاثة

كما زعم الفلاسفة ولئلا يتوهم اختصاص رسالة رسلنا بالجمع على
الانسان فما قال الفاضل اللاري في تزييف كلام الاستاد تغمده بغفرانه
من ان تقييده بالانسان خلاف ما يقتضيه قول السابق في تفسير
الخلق لان سبب علم الجن والملك قد يكون خبر رسول الذي من جنسهم
والجواب بان المقصود الاهم بيان علم الانسان لا يخلو عن ضعف ثم كلام
الفاضل وبما بيناه لا يتم اذ ليس ضعف في اختصاص الكلام بما
تعلق الغرض سابقه بالذات في المقام لتبليغ الاحكام الى
الغاية والعاقبة والحكمة والمصلحة في البعثة ابلاغ احكام الشرعية
العملية والعلمية فاللام للعاقبة لا للغرض فلا يتجه ان افعال الله تعالى لم
يكن معللة بالاعراض والا لكان الله تعالى وتقدس ناقصا في ذاته مستكملا
بذلك الغرض لانه لا يصلح ولا يقال غرضا للفاعل الا ما هو الاصلح له من عدمه
لان ما استوى وجوده وعدمه او عدمه راجح بالنظر الى شخص لا يصلح
ان يصير باعثا له على فعله ويكون علة الفاعلية لذلك الفعل وان كان
فايدة بالنسبة الى غير الفاعل فلو كان التبليغ غرضا بالنسبة
الى بعث الانبياء فلا بد ان يكون مما هو اصلح له تعالى لما هو الاصلح للشيء كمال
له فيلزم ان يكون له تعالى كمال مستطر والله تعالى عن ذلك بري على جميع
المذاهب التي بها اعتداد حتى الحكماء لان المبدأ عندهم بالفعل من
كل وجه وليس كمال مستطر له واعلم ان الاستاد تقدس سره
حمل الكلام في هذا المقام بما سنفصله ووجهه ما حررناه الا ان الفاضل

اللازى عدل عنه وقال تعبنه للتبليغ اى لفايده وعرض يرجع
الينا اول بهذا مذهب الاعتزال اذ يفهم من شرح المواقف
وغيره من المبسوطات ان المعتزله قالوا لابد فى فعله تعالى من عرض
يكون نفعه راجعا الى غيره نفيا للعبث الا ان قولهم باطل لان العبث
ما يكون خاليا عن الاعراض والفوايد والمنافع والمصالح وفى كل من
افعاله تعالى حكم ومصالح كثيره وهذا القدر كاف فى خروج الفعل
عن العبث وان لم يكن له عرض والقياس على وجوب تعليل فعل الاختيارى
الذى للمخلوقات بالاعراض لحصول الفوايد من المنافع ودفع المضار
قياس مع الفارق لتنزهه تعالى عن الضرر والانتفاع المقتضيين لكون الاختيار
تعرض ولا يجب فى اختياره تعالى ان يفعل من عرض بل لا يجوز لان العرض
علة الفاعلية الفاعل فلا يكون الفاعل مستقلا فى فاعلية اذا كان
له عرض فى فعله والله تعالى منزه عن ذلك اذ ذلك اماره النقصان و مما
سلفناه يظهر ان محل كلام ما قيل وايضا يجوز ان يكون اللام فى
التبليغ للاجل والعرض الا انه يجوز ان يكون المقصود من قولهم افعاله
تعالى غير معلله بالاعراض رفع ايجاب الكلى الى السلب الكلى كما يومى اليه كلام
الشيخ فى شرح المقاصد حيث قال لابد من انقطاع سلسله افعال الله
تعالى الى ما لا يكون له عرضا والا تسلسل الاعراض اذ الافعال كلها صادره
عنه تعالى فلا يصح القول بلزوم العرض والحق ان تعليل بعض الافعال سيما
الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات وتحريم

المسكرات واما انسبه ذلك واقع والنصوص شاهده بذلك كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون تم كلامه فان قيل يجوز ان يكون
مراد الفاضل اللاری ان التبليغ وقع من الله تعالى وغايته ومصلحته
حصول فائدة يترتب على الخلق قلنا هذا بعينه توجيه المشهور
الذی اورده الاستاد قدس سره واعرض عنه ذلك الفاضل واعترض
عليه فعلى هذا لا وجه للاعراض والاعتراض واعتبار الفائدة والغرض
بالنسبة الى الخلق قوله قد يشترط معه كتاب اه فيه
ايماء الى ان اعتبار ذلك الشرط في الرسول ليس بمرضی للشارح ويؤيد
ذلك قوله في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى
اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له كتاب وشريعة واعترض عليه بما ورد
في الحديث من زيادة عدد الرسول على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب
او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع
عليه السلام تم كلامه وايضا يمكن ان يجاب لجواز نزول الكتاب مثل
تكرار نزول الفاتحة وان المراد بمعه الكتاب ما يعم النزول والعلم به
فان قيل لما كان الاعتراض بكون الرسول اخص من النبي اه
مدفوعا فلا يتم ما اشار اليه الشارح برجحان تساوی الرسول والنبي قلنا
دفع الاعتراض بالتكلف لا يضر في ترجيح ما لا يحتاج اليه فان قيل
ينافي القول بالتساوی ورجحانه ما نقل انه عليه الصلوة والسلام سئل كم
الانبياء قال عليه السلام مائة الف واربع وعشرون الفا وسئل كم الرسول

قال عليه السلام

قال عليه السلام ثلاثمائة وثلث عشر وقيل خمسة عشر وقيل خمسة
عشر كذا في شرح المصابيح قلت ان يكون نحو مراد الشارح قدس سره
ان اعتبار ما حصل الرسول ليس بمناسب لكثرة اطلاق التساوي وان
الاطلاق بالتفاوت قليل الاستعمال وهذا لا ينافي استعماله في بعض
الاخبار بما يدل على التفاوت بينهما نعم يبقى على ما قيل في شرح المقاصد
ما قاله المحشي ههنا من ان الجمهور على ان النبي اعم لو كان ذلك مسلما عند
الشارح وانما قيدنا النقاء على ما في شرح المقاصد ويمكن ان يدفع عما وقع
في هذا الكتاب لجواز ان يكون اللام في الرسول الذي عرف ههنا للعهد
اي الرسول المراد في هذا المقام هذا لتوصيفه بالتائيد بالمعجزة التي تعم
النبي وتلك قرينه على ان المراد الاعم مع انه يمكن ان يقال لعل ان يكون
ما نقل عن الجمهور باعتبار الاستعمال وهذا لا ينافي ان يكونا مساويين
بل المرادين باعتبار المفهوم فلا يتجه الاشكال لا ما في المقاصد ايضا
الكتاب وعدده على المشهور مائة واربعة قيل هي عشر
صحايف نزلت على الادم عليه السلام وخمسون صحايف نزلت على
شيث وثلثون صحايف نزلت على ادريس وعشرين صحايف نزلت
على ابراهيم والزبور والتوريه والانجيل والفرقان والنبي ماخوذ من النبأ
وهو الارتفاع او من النبي بمعنى الطريق او من النبأ بمعنى الخبر لان النبي
عليه السلام رفيع القدر له طريق الى وسيله الى الوصول الى الله تعالى مخبر
عن الاشيا التي علمه وعمله كمال الانسان والمعجزة اسم لما ثبت نبوة

يعجز الخلق من الاتيان بمثله فی مقام دعوی النبوة هو فی الاصل صفة
بمعنی المثبت للعجز فنقلت الی اسم ما هو السبب فالتاء فیها للنقل من الوصفیة
او للمبالغة حولہ   امر خارق للعادة اعلم ان الخوارق ثلثه عشر اقسام
ووجه الضبط ان الخوارق اما ان یکون بالکیفیة اولا الثانی اما ان یکون
صدورها بالخاصیة اولا فالاول کاصابه العین کما نقل ان کان فیه
اصاب العین بالرسول علیه الصلوة والسلام فمرض علیه السلام والثانی
ان کان باستعانه بعض الافعال المخصوص صنه فهو السحر وان کانت من
المجردات الروحانیة فالدعوة وان کان من خواص الاسماء فهو العزایم وان
کان بامداد واحرام الکوکبی فدعوت الکواکب وان کانت بالامتزاج
قوی العنصریة بقوی السماویة فهو طلسم کما اذا احد حجر من کانیه
خاصه له نسبة خاصة الی کوکب خاص بوضع خاص له مناسبة خاصه
لنوع فی ذلک الکواکب المناسب بما هو المطلوب ظهوره من تلک العنصری
وان کانت بخواص عنصریة فهی بیرنجات مثل ان یغمس اصابعه فی دهن
السمندر حتی لا یضرها النار وان کان کانت للسبب المقدمات الهندسیة
والریاضیة فهی صیل الهندسی وان کان مرکبا منهما فهو جر الثقیل لان
صدوره بخاصیة مثل الکثیف الی السفل وبخاصیة شکل الکرویة
وان کانت بالکیفیه اما ان یصدر عن المومن المتقی او من غیره فالثانی
اما ان یکون مطابقا للمطلوب وهو الاستدراج کرجعه النیل مقارنا بطلب
فرعون او غیر مطابق للمطلوب وهو المسمی بالاهانة کاعور تزعین الاخری



بشخص احد عينيه اعور حين ادعى المسيلمه الكذاب ان يجعل عينه

الاعور صحيحا اعتمادا بصدور الخوارق عنه في غير مقام دعوى النبوة

لنا ثير حصل بنفسه من الرياضات او لغيرها فان صدر عن المومن للنبي

فان كان ذلك المومن نبيا والخارق ظهر عنه قبل دعوى النبوة فارهاص

فان ظهر بعدها فمعجزه وان لم يكن نبيا فان كان عارفا بالله وصفاته

حسب ما يمكن فكرامه والا فمعونه   فضلح وفاعل الفصد سوى الله

اما لان ليس لفاعل غيره او لان من شرايط المعجزه ان يكون فعله تعالى هكذا

حقق الاستاد نعمه بغفرانه اولى   هذا اولى مما في حمل عليه المحشي

الخيالي من ان يكون القاصد من ادعى النبوة اذ يأبى عنه قوله صدق

من ادعى اذ على حمل المحشي لظان يقال على صدقه قروا ايضا يأبى عنه تخويلو

قول الشارح فيما سيأتي واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة

على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا وايضا يأبى عنه كون

كلام الله تعالى معجزة ويظهر بعد التامل الصادق ان الكلام الله

تعالى ليس مما قصد به النبي عليه السلام اظهار صدقه فان اعجازه باعتبار

نظمه الحاصل الذي ليس من عند رسول الله بان يكون صدوره بقصده

صلى الله عليه وسلم كما قصد الشارح في شرح المقاصد وايضا على تقدير الحمل

على كون القاصد سوى الله يندفع الاشكال بخوارق الصادرة عن المتنبي

منعا وبكرامات الاولياء والارهاص جمعا كما لا يخفى ولا يحتاج الى الاجوبه

المدخوله التي قال بها المحشي من ان عدهما معجزة بالمجاز وكون الحق ان السحر

ليس بخارق لانه مع كونه مدخولا اذا تمام ان كل سحر بحيث كل من باشره يترتب
عليه اثاره المخصوصه كالادوية ونزخرط القناط ليس بخارق لمادة الشبهة
اذ ينفي الاشكال بسائر الخوارق الصادرة عن المتنبي كالاخبار عما ليس له اسباب
معلومة عادة ودعوى ان كلها كادوية الطبيبة لا يليق عن العارف بالنقل
والعقل اما النقل فظ مما هو المشهور في الاخبار عن الكهنه واما العقل
فلان بناء الخوارق اكثرها على تجرد النفس الناطقه وحصول كيفيات
التجريد من مقتضيات العلم والعمل بحسب الرياضات المجذبه
للنفس الى عالم التجرد وله خواص ليس من عاديات هذا العالم لكن وصوله
الى عالم القدس مشروط بالايمان والعلم بجميع ما يجب ان يعلم ومن الممكن
الكفار ان يحصل لها مناسبة بسبب الرياضة بنفس حيثية مجردة عن
البدن لها علم على بعض امور يكون من المغيبات عالمنا هذا لكنه من مخفيات
غيب تلك النفس الخبيثه من مخففا ته فلا محاله يعاونها يحصل الاطلاع
على بعض لم يغيب عن عالمنا هذا وايضا لما كان من خواص عالم المجردات
وان كان المجردات السفلية صدور افعال هي عظيمه بالنسبة
الى ما يصدر عادة في هذا العالم وبحكم المناسبة يمكن ان يصدر عن تلك
الطايفه من الكفار فان قيل بحثه ان ما اي شئ لعلم ان ذلك الخارق
مما قصد الله تعالى اظهار صدق من ادعى انه رسول الله او ليس كذلك
فلم يحصل لنا العلم بالفرق بين المعجزة والاستدراج واثبات النبوة
بل الدين كله متوقفه على العلم بالمعجزة اقول   لم يحر عاذه الله

تعالى

تعالى يخلق خارق العادة للكاذب حين دعوى النبوة ودليله ان كرمه
وحكمته تقتضي ان لا يخلق خارق المطابقة للمطلوب عن مدعي النبوة
بالكذب حين دعواه حتى لا يسد طريق المعرفة التي كان موصلا
لعموم الخلق الى الحق اذ لا يتيسر لعموم الخلق الانقطاع عن تلك ذات الجبلة
ولوازمها والاشتغال بالاسباب الموصلة الى ما هو الحق في طرفي العلم والعمل بطريق
العلم والعيان اذ يختلج انتظام مهام معاش الانساني اذ لو لم يكن كثير
من بني النوع مستغلا بالدهقنة مثلا لاختل امر المعاش وذلك الموصل للعموم
قول المخبر الصادق وهو النبي عليه السلام والعلم به وتصديقه متوقف
على ان لا اصدر عن غيره الخارق حين دعوى النبوة ليدل المعجزة على صدق
النبي والمؤيد لعدم خلق الخارق عن الكاذب ما صح ان ادعا المسليمة
الكذاب للنبوة وقصد اظهار الخارق اعتمادا على كثرة صدور الخوارق
عنه فتوجه الى ان يجعل بصر العين العوراء من شخص احد عينيه اعور
فقد عينه الاخرى ايضا والى يومنا هذا لم يقع نقل دال على وقوع الخارق
المطابق للمطلوب عن المتنبي حين دعوى النبوة فاذا وقع الخارق حين
دعوى النبوة نعلم انه معجزة قوله   اى النظر في الدليل الخ قال عصام الملة
والدين نور مرقده الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل حيث وقع
في شرح مختصر ابن الحاجب الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف
يطلق على اقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من
قضايا الخ فان ليس الاستدلال به النظر تم كلامه نور مرقده اقول

الاولى ما فسر به الشارح لان الكلام فى كلام اهل الكلام واهل الكلام ليسوا

بعاملين بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا المرسه الموصله فلا يكون

الاستدلال عندهم الا بالنظر فيه ولداعى فتوهم بما يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه الى المط الخبرى على ان عبارة شرح المختصر هو قولهم يطلق فى

العرف على قائمة الدليل يؤدى نحو ايذان الى ان العرف ليس ليس محصورا

فيه كما لا يخفى النظر قوله يمكن التواصل الخ اورد الامكان ليلا يتوهم

اعتبار فعليه الموصلية فى الدليل وهو مستلزم لخروج ما لم يقع النظر

فيه مع ان المتكلمين قايلون يكون كل ممكن دليلا على الصانع ولذا يقال

لما سوى الله تعالى عالما باعتبار انه اسم لما يعلم به الصانع بل يلزم خروج

الانظار كلها على راى المتكلمين لان ايصال الفعلى لا يجرى فى غير المقدمات

المرتبه وليس الدليل عندهم الا المفرد والمقدمات الغير المرتبه

وانما قلنا ليلا يتوهم اعتبار الفعلية فى موصليه الدليل لانه لا يلزم من

ترك الامكان ذلك لان اعتبر التوصل بصحيح النظر فى الدليل والمتبادر

منه ان يكون الموصل بشرط النظر فيه لا بنفسه فيكون مغايرة مساوية الامكان

الاستعدادى الا ان فيه بيان لما يصل به الى الفعلية فلا يتجه شئ على التحقيق

ولو لم يكن قيد الامكان فحاصل الكلام ان الدليل ما يستعد لان

يوصل بسبب تقارنه بالنظر الصحيح اى يكون النظر سببا لايصاله مع يكون

مستلزما للمط اولا فيكون محل كلام ما قاله المحشى من ان

هذا الامكان امكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى

التوصل

التوصل الجواز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تاخذ امكانا عاما في
جانب الوجود اى لا يكون عدم التوصل ضروريا ثم كلامه لتعيين الثاني
ان لم يحمل على الامكان الاستعدادى لما سلفناه من ان المتبادر ان
يكون الدليل بنفسه موصلا بل يتغاير بمقارنة النظر مع انه يتجه
على المحشي باعتبار ان اراد موصليه الدليل بنفسه فهو ممتنع الايصال
اذ بدون الترتيب يستحيل ذلك بحسب العادة فلا يكون ايصاله بالامكان
وان اراد موصليته باعتبار صحيح النظر فيه فيكون مستلزما
بالاخلاف فيكون ثبوت الايصال له بكيفية الضرورة لا الامكان
الخاص وايضا امور يحه على الثاني ان ادعا ان في غير مادة النظر
يمتنع الايصال في بتميمه نظر او غير مادة النظر قد يصير سببا للعلم الا انه
لا يكون مسلكا فيجوز ان يكون بين المط وغير الدليل ايضا مناسبة قد
يقع الانتقال من الاول الى الثاني فيه تامل ود بصحيح النظر اى بالنظر
الصحيح لا بكل نظر ود فيه اى في نفسه او في احواله كما صرح
به السيد السند قدس سره في بعض تصانيفه والنظر في نفسه يكون
في المقدمات المجردة عن الترتيب لان المقدمات المرتبه الحاصل مع الترتيب
لا معنى للنظر والحركة فيها كما صرح به الشارح في شرح الشرح القاضي
والنظر في احواله يكون في المفردات قال الاستاد تغمده بغفرانه في حاشية
الحاشية اعلم ان النظر في احواله عبارة عن توسط حد الوسط
بين طرفي المطالب وبالوضع اخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل حركة

الاولى التى لتحصيل المنادى واما النظر فى نفسه فهو عبارت عن ترتيب
المقدمات والمنادى فهو من قبيل الحركة الثانيه التى هى لتحصيل الصورة
تم كلامه لا يخفى ان النظر فى الاحوال بمعنى المذكور ليس بظاهر فى
القياس الاستثنائى وايضا ما قاله تغمد بغفرانه فى الحركتين بظاهر
محل تامل لان حركة الاولى عبارة عن الانتقال من المطلوب الى المبادى
المناسبة واخذها وترتيبها وايضا الحركة الثانيه عبارة عن الانتقال
منها الى المطلوب ان بظاهر كلامه يتجه انه يلزم ان لا يكون فى احد
القسمين النظر الا الحركة الثانية مع ان النظر هو الحركتين
الى العلم قال الاستاذ تغمد بغفرانه اى بمعنى الذى من تعريفه فلا
يتناول الامارة فيختص بالبرهان لكن قوله مولف الخ يدل على ان المراد
بالدليل ههنا ما يعم الامارة الا ان المقام يقتضى التخصيص بالبرهان
تم كلامه تغمد بغفرانه اعلم انه وجه دلالة جواز قول
مولف على ما تعم الامارة بناء على ان الظاهر المتبادر من القول المركب
مطلقا سواء كان الادراك المتعلق بمفرد التعين او غيره وحمل الالفاظ فى
التعريف على المعنى المتبادر واجب على ان ذلك التعريف استعمل
فى كتب المنطق والحكمة وغيرهما فى مطلق القياس بل الدليل الا ان
هذا لا ينافى لان يحمله على معنى ترادف البرهان بواسطة قرينة واشار
الاستاذ تغمد بغفرانه اليه حيث قال الا ان المقام يقتضى التخصيص
بالبرهان   يستلزم لذاته لا بمقدمة احسبه لا يكون لازمه

لشىء

لشيء من المقدمتين كما في القياس المساوات او يكون لازمه غيره
بان لا يكون فيها عين اطراف احد المقدمتين كما في القياس المنتج
بواسطة عكس النقيض وانما ذكر الضمير ووحده تنبيها على ان للصورة
الوحدانية مدخلا تاما في الاستلزام قال نعمه بغفرانه وانما عدل
عن تعريف المشهور وترك قيد متى سلمت مالان بهذا القيد لتعميم
التعريف باعدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود اولان قيد الاستلزام
يغني عن هذا القيد لان معنى استلزام العقلي هو كون الشيء بحيث
متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه وظني ان نكته الترك هو الثاني
ثم كلامه اولى لابد من ظهور به افادة التعميم فالاولى ان
يكون نكته الترك الاول ولذا قدمها الاستاد نعمه بغفرانه لانه لو لم
يكن الاشارة الى عدم تعميم المعرف عن غير البرهان ايضا منظورا فلا
يكون الطف تغيير الاسلوب المشهور بترك قيد متى سلمت اذ مجرد كون
قيد الاستلزام مصلحا لافادة ما تفيده قيد المذكور لا يستلزم ان يكون
هذا الاستلزام مستغنيا عنه اذ العنوان قد يكون ايرادها مما ينبغي
لافادة التوضيح عند تعلق الغرض به ولا يخفى ان قيد متى سلمت لافادة
التناول اوضح حتى لو كان المعرف اعم من البرهان فينبغي ان يذكر قيد متى
سلمت لتحصيل الاشارة الى ان المراد ليس ما هو المتبادر من استلزام
العصايا تقول حقا من ان يكون العلم بالمطلوب حاصلا بها بالعقل بل الاعم
وهو مستلزم لان يكون العصايا المذكورة صادقة فيكون الاولى

ان يقال لنكتة الترك هو الثانى او الثانى يستلزم قول
احر فنران الموصل اليه ليس الا العلم بلا خلاف وانما الخلاف فى الموصل
انه علم او معلوم فتامل هو العالم لا المقدمات المرتبة التى
كانت الهيئة جزءا منها كما فى التعريف الثانى قال الاستاد نعم يعتبرن
قال الفاضل المحشى هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر هنا النظر فى احواله
فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن
لا يخفى انه خلاف الظ و الاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد
وغيره تم كلامه فانهم لا دليل كونه خلاف الاصطلاح
لا سعداد يقال ان هذا الحصر اضافى لا حقيقى يعنى ان الدليل هو العالم
دون العالم حادث وكل حادث له صانع مع الترتيب فلا ينافى تقسيم
الدليل الى المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب وتدان
صحة هذا التقسيم مبنى على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه
فلا يصح حصر الاضافى ايضا وتعميم النظر فيه عن وجه لا يتناول
المقدمات المرتبة فقط غير متصور هذا تم كلامه نعم يعتبر انه
لا تم ان التعميم على ذلك الوجه غير متصور اذ لا معنى
للنظر وحركة النفس فى الامور الحاضرة المرتبة كما صرح به الشارح
فى شرح الشرح القاضى فلا يكون هذا التعريف متنا ولا للمقدمات المرتبة
التى هى البرهان عند الحكماء على تقدير تعميم النظر فى نفسه وفى
احواله ايض لان المراد بالنظر فى التعريف ليس بمعنى اللغوى لان النظر

بمعنى

بمعنى اللغوى فى احوال العالم لا تصلح للتوصل الى الخط وعموم
المجاز غير ملايم بمقام التعريف بل غير مجوز لعدم القرينة الواضحة
ومن البين ان النظر بمعنى حركة النفس وما يلايمها ونقارنها ليس
لحركة مان فى المقدمات المرتبة ويجرى فى المقدمات بغير الترتيب
على ان بعد التسليم ان التعميم على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة
فقط غير منصورة الا انه يجوز ان يكون صحة حصر الاضافى مبنى على ط
خروج مقدمات المرتبة لقيد يمكن التوصل اذ يجوز ان يكون المراد
بالامكان الامكان الاستعدادى الذى لا يجتمع مع الفعل الا ان
ما قيل ليس المراد التوصل بنفسه الدليل بل المراد التوصل بصحيح
النظر فيه فلا يجوز ان يكون المراد بالامكان الامكان الاستعدادى
اذ بعد صحيح النظر فيه لا يجوز ان لا نتوصل قلنا قد سلفنا ان
المتبادر من قوله ما يتوصل بصحيح النظر ان لا يكون التوصل بنفسه
بل بصحيح النظر فحاصل التعريف ما يستعد ان توصل ايضا لا يكون
بحقيقة بالنظر فى الدليل ولعل الاستاد نغمد بغفرانه اشار اليه بقوله
تدبر الى جميع ما حررناه تفصيلا   يلزم من العلم به العلم بشئ
اخر قال الاستاد نغمد بغفرانه المراد بالعلم فى الموضعين التصديق اليقينى
لا مطلق التعيين ولا مطلق التصديق بقرينة ان التعريف للدليل وان
اطلاق العلم وارادة التصديق اليقينى خلاف العرف واللغة فخرج الحدود
والامارات تم كلامه نغمد بغفرانه لا يقال لا وجه لجعل العرف

قرينه في المعرف لان المراد اشتهارها بكون الدليل من التصديقات قرينة
او ان المقصود تعريف اللفظي وايضا لا يقال ان ارادة التصديق العام من
العلم الموضوع للتصور والتصديق بطريق المجاز ليس خلاف العرف والكناية
لان باب مفتوح لان المراد انه ليس بموضوع للتصديق العام وهذا
القدر كاف في ان يكون المراد التصديق المنفي بالاصطلاح وضعه
له مشهور لان المعنى المتصور للفظ اذا كان منحصرا في الثلثه واحدها
لا يكون وضعيا مانع من الحمل عليه فتعين معنى الثالث وهو تصديق
النفسي ههنا ثم قال الفاضل المحشي يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم
لزوم بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم
النتيجه لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفا
بعد الوجود ثم كلامه اقول القول لعدم لزوم النتيجه فيما
عدا الشكل الاول لا يصح اصلا في الاستنباطي بل في الاقتراني ايضا
في بعض افراده لكمال ظهوره النتيجه من بعض افراده لكمال ظهوره كضرب
الشكل الثاني حتى سمعت من ولدي حين لا يتجاوز عن ثلث سنه
في مقام التكلم باني كبير قال لست كبيرا لان اسنانك سليمه والكبير
لا يكون اسنانه سليمه بل الحق ان اكثر ضروب شكل الثاني والثالث
بديهي الانتاج مثلا كل من حصل له العلم بان كل ولا شئ من
او بالعكس يحصل له بديهه الى انه لا يجتمع لان من
من علم انه لا يكون فرد الا وان يكون وعلم ايضا ان

لا يجتمعان

لايجتمعان اصلا نعلم ضرورة بعدم اجتماع ح والف وايضا من
علم ان كل ب ح وكل ا ب احصل له ضرورة من غير احتياج الى وسط
بان بعض ا . او يستخيل عدم الجزم ممن يعقل ان ... و ثابتين
للثالث باجتماعهما على الثالث فيكون العلم بان بعض ح لا زما بينا من
الشكل المذكور وفرع على هذا على انه ليس في كمال العدان يقال لا يتم
النقض بما عدا الشكل الاول مطلقا لجواز ان يكون المراد بقولهم ما يلزم من
العلم به الخ ما يلزم من ذاته لا بواسطه المقدمة الغريبة وهي ما لا يكون
لازما للمقدمات اصلا او يكون لازما لكنه غير موافق للاطراف كقياس
المساوات او قياس الخلف بواسطة عكس النقيض واذا كان المراد
باللزوم لزوم الذاتي بالمعنى المذكور لا ينتجه الاشكال لكن الضروب من
الاشكال الباقية لان اكثرها ناتجة بالرد الى الاول بعكس احد المقدمتين
او كليهما او عكس الترتيب او عكس النتيجة على انه يمكن ان يجاب عن
الكل بانه يجوز ان يكون المراد بلزوم النتيجة والعلم بها للمقدمات استحالة
انفكاك الثاني عن الاول مطلقا اعم من ان يكون بصورتها او بذاته
نظر عدم انفكاك الزوجية عن الاربعة في الذهن وان اختلج
في وهمك بان معنى حصول الشيء في العقل ليس الا معلوميته فيه
فهو قدر مشترك بيننا وبينهم في لزوم الزوجية للاربع وقد حققنا الكلام
فيه وفصلناه في الرسالة المنفردة فارجع اليها ثم اعلم انه قال المحقق بغفرانه
في الجواب عن اعتراض المحشي وانت تعلم ان معنى غير البين ليس للحتياج

الى الوسط دون خفاء اللزوم والمحتاج الى الوسط لا يستدعى الوجود على

ان المراد اللزوم بطريق النظر مأخوذه مع جميع ما يحتاج اليه فى الانتاج

والاقيسة كلها مستلزم للمطلوب واعتبرت مع ما يحتاج اليه فى الانتاج وبه

صرح السيد السند قدس سره فى شرح المواقف فى بحث النظر بديهى الله

كلامه لعل مراده الاستاد نغمه الله بغفرانه ما ذكر فى شرح المواقف نقلا عن

نهاية العقول ما يكون محصله انه لا نعنى بالنظر الا ما يتضمن العلم بالمقدمات

والعلم بصحة الترتيب والعلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات ثم كلامه

قال الفاضل اللارى فيه امور اما اولا فلانه لا يكون معنى غير البين الا المحتاج

الى وسط لجواز ان لا يكون تصور الطرفين كافيا بالجزم باللزوم ومع ذلك

لم يحتج الى الوسط بل يكون احتياجه الى امر آخر كالحدس والتجربة واما

ثانيا فلانه لو سلم ان معناه الاحتياج الى الوسط فقولك لا يستدعى وجود

اللزوم ليس بصحيح لان وجود الملزوم واللازم بدون اللزوم غير معقول

سواء كان اللزوم بينا او غير بين والحق ما بيننا دس حاشية شرح المطالع

من الوسط انما يكون للحكم باللزوم لان البين بالحكم العقل باللزوم بمجرد تعقل

الطرفين وغير البين ما لا يكون كذلك فلو كان فيه وسط لكان للحكم باللزوم لا

للزوم والكلام فى ان الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فلا

بد من وجود اللزوم ثم كلامه اقول كل ما قاله ههنا مدخول

اما قوله فلانه لا يكون معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط الخ فلانا نقول

لم جزمتم بان الاستاد نغمه الله بغفرانه زعم ان معنى غير البين هو المحتاج

الى الوسط

الى الوسط لا يستدعى الوجود بمعنى الدليل لا مطلق الوسط الاعم منه
ومن التجربة والحدس ونظائره مع انه يجوز ان يكون مراده الاعم والقرينة
على كون مراده الاعم قوله لا يستدعى فى قوله ههنا وبمعنى الاحتياج
الى الوسط لا يستدعى الوجود والا فالانسب ان يقال غير البين بمعنى
المحتاج الى الوسط لا يجتمع مع الوجود بناء على ان الدليل للشئ محصّله
على انه لو سلم ان مراده تعميم الوسط من الدليل الا انه منصبه
ههنا هو المنع كما ان منصب المحشى الخيالى هو النقض فى التعريف بخروج بعض
افراد المعرف فمحصّل كلام الاستاد انه لا نسلم خروج اشكال غير البديهة
الانتاج وانما يلزم ذلك لو لم يحتمل ان يكون لزوم غير البين منتفيا ولا
لما يكون محتاجا الى الدليل لا ان يكون مقصوده ان غير البين منحصر فيما
يكون محتاجا الى الوسط بمعنى الدليل مع الان لغرة السند ورد
بطريق الحكم مع انه يمكن ان يقال ولو سلم ان يكون مراد الاستاد ما يفهم
من ظاهر كلامه من ان غير البين منحصر فيما يكون بالوسط بمعنى الدليل
الاولى مجازا او مصداق ما استعمل فيه ههنا الا ان يكون مراده ان
غير البين المستعمل فى المقام ان من الجايز لا مطلقا على ان ما نقل
العاصل من حاشية المطالع فى تقسيم البين وغير البين باعتبار
الحكم باللزوم لا باعتبار نفس نسبة اللازم الى الملزوم لا ينفيه عدم
صحة حمل غير البين بمعنى ما لا يحتاج الى الوسط بمعنى الدليل كيف
لا مع ان العلامة الرازى قال فى شرح المطالع فى مقام تقسيم اللازم الى

الى البين وغير البين وللازم تقسيم اخر وهو انه اما بوسط او بغيره والوسط
ما يقرن بقوله لانه اذا قلنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث
فحين قلنا لانه متغير فبما يقترن بلانه المتغير وهو الوسط وقال البيضاوي في
شرح المطالع واللازم بوسط وغيره موجودان والا لكان اللوازم كلها
لا بلا واسطه وهو باطل فلانه لو كان جميع اللوازم بغير وسط لما احتمل حمل
اللازم على ملزومه وفي الشرط نظر لجواز ان يتوقف العلم بالحمل على امر
اخر غير الوسط كالحدس والتجربة وجوابه ان المراد بالقضية المجهولة
ههنا هي التي يحتاج الى ضميمه ثم كلام الذي تعلق عرضا بايراده ولا يخفى
ان الاول من كلامي العلامة صريح في ان غير البين يجي بمعنى ما يحتاج الى الوسط
بمعنى الدليل لانه صرح بان الوسط ما يقترن بلانه واما الثاني فلان
قوله لما احتمل حمل اللازم على الملزوم مفيد لكون الحاجة الى الوسط
في اصل ربط اللازم بالملزوم لا للاثبات ان يكون ربطهما بطريق امتناع
الاستحاله بعد وجود اصل الارتباط بدون الدليل واما مدخوليه
قول الفاضل لو سلم ان معناه الاحتياج الى الوسط فقولك لا يستدعي
وجود اللزوم ليس بصحيح لان وجود اللازم والملزوم بدون اللزوم
غير معقول الخ فجوابه ان مراد الاستاد نعمه بغفرانه ان خفاء اللزوم
بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستلزم وجود اللزوم الذي يتخيله
الخيالي وهو استحاله الانفكاك الفعلي الا انه لا يستلزم مطلق اللزوم
المتناول لما يكون بتوسط الدليل واما مدخوليه قوله والتحقيق ان

الوسط

الوسط انما يكون للحكم باللزوم لا لاصل اللزوم اى ليس الوسط الا كذلك
فلما نقلناه من شرح المطالع من ان اللزوم ينقسم اخر وهو انه اما بتوسط
او بغير وسط وان لو كان جميع اللوازم بغير واسطه لما جهلنا اى جهل
الحوج الى النظر حمل اللازم على الملزوم على انه من البين ان فى اثبات الشكل
الرابع مثلا الاحتياج ليس لاثبات خصوصيته ان الانفكاك ممتنع
بل لا بد لاثبات اصل تحقق النتيجه عند تحقق الشكل الضا ولا يستقل
الذهن اصلا من شكل الرابع الى النتيجه بدون وسط يكون حجة
عليه نعم ح يتجه بظاهره انه يصدق تعريف الدليل على المقدمات التى
يكون اجزاء للادلة الا انها يكون مستلزم للمطلوب بواسطه مقدمات
اخرى الا انه يمكن ان يقال المراد بالوسط الواسطة فى الاثبات لا الواسطة
فى العروض ولا الواسط فى العروض ولا الواسط فى الثبوت ولا نسلم
ان يكون جزء دليل بحيث يمكن اثبات لزوم النتيجه لنفسها وفى
اشكال الثلثة الغير البينة يمكن اثبات لزوم النتيجة لنفسها فتامل ليظهر
العرف فبالثانى وفق قال الاستاد نعم بعضهم ان المقدمات
المرتبة قطعيه الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابه وان
كان يمكن ان يقال العالم بشرط النظر فى احواله اعنى الحدوث او الامكان
مع الحدوث بطريق التوسط بين طرفى المطلوب مستلزم بالعلم
بوجود الصانع ثم كلامه حاصل كلامه نعم بعضهم ان مراد
الشارح ما وفقه الثالث بالثانى اظهر ته تطبيق الثالث على الثانى

وحمله عليه من حمله ونطبيقه على الاول ثم قال نعمد بغفرانه قال الفاضل
المحشي ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول
على ما اخذه الشارح اى من حمله على ان المراد بالنظر النظر في احواله
فقط والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف ثم كلامه ثم قال
تغمد بغفرانه ان نسبة الثالث الى الثاني كنسبته الى الاول فلا يوافق
الثاني ايضا فضلا ان يكون اوفق ثم كلامه تغمد بغفرانه لعل مراده
تغمد بغفرانه ان السوق يقتضي اختصاص ايراد الاعتراض باعتبار
الاول وليس كذلك بل يعمهما لان الثالث اذا كان اعم من الاول
يكون اعم من الثاني ايضا لصدقه على الاول بدون الثاني اقول
ليس في كلام العلامة نقل يجوز ان يكون مراد المحشي الاشارة الى ان توفيق
الثالث ممكن بالثاني بان يصير اولى من غير الخروج عن مذاق الكلام
لقرينة قوله وتخصيصه مثل الاول الخ اذ سوقه يقتضي اختصاص ان
الخروج عن المذاق في تخصيصه مثل الاول لا في تخصيص الثالث بالثاني
او الظاهر المستلزم ان يكون استلزامه لذاته ومع القضايا المرتبة الخ
بخلاف الاول فان توافق الثالث بما لا يتصور لا بتخصيص الماء في الثالث
بالمفرد وهو الخروج عن مذاق الكلام او حمل ما يستلزم على ما لا يستلزم
بنفسه لا يخرج عن من مذاق الكلام ولعل تغمد بغفرانه اشار الى
ذلك بلفظ تامل ثم اقول يمكن الجواب عن اصل اعتراض المحشي
بان التحقيق جواز التعريف بالاعم فجاز ان لا يكون العام موافقا للخاص في

باب التعريف

باب التعريف على انه من الجايزان يقال لا نسلم ان يكون مراده بالاوفقية
ما يكون العموم منافيا له ولو في باب التعريف لجواز ان يكون المراد منه
ازديادما يصح ان يعد وجه التوافق بين الثالث والثاني ومما بينه
وبين الثالث والعموم لاينافيه ولو في باب التعريف لانه قد يكون في
التفضيل للازدياد في معنى الموافقه باعتبار تحققه في الجملة كما بين في
صدر حواشي التجريد وغيره ويحقق الازدياد في الموافقه في الجملة لاينافي
العموم وايضا اقول محل كلام ما قاله المحشي رحمه الله بخلاف الاول بناء
على ما اخذه الشارح اى مبنى على زعمه ان الشيخ اراد بقوله الدليل
مع العالم الحصر الحقيقي واراد بالنظر النظر في احواله فقط لا ما نعم النظر
في نفسه اذ قد سلفنا انه ما مع لا انه احتياج الى هذا البناء اذ مع
قطع النظر عن ذلك فالثالث صادق على المقدمات مع الترتيب
بخلاف الاول فانه بما يصدق على المفرد والمقدمات من غير الترتيب
دون على المرتبه لاعتبار النظر فيه وليس النظر اصلا قوله حتى يكون موجبا
للعلم الخ يحتمل ان يكون هذا نظريا وقوله فالقطع دليلا له ويحتمل
ان يكون بديهيا وهو منبه له قوله من اظهر الله المعجزة
الخ الظاهر ان هذا يدل على ان القاصد هو الله تعالى كما يشير الشارح
اليه فلا يصدق التعريف على خارق ظهر ممن ادعى الرساله بالكذب
على تقدير وقوعه قوله نقضه يقال قال الفخر من قبله لا حاجة
الى قوله نقضه يقال لاندراجه في المعجزة ثم كلامه اذ المعجزة خارق

قصد به اظهار صدق من ادعى اول يمكن ان يقال الايراد لتصحيح
ما علم ضمنا توضيح ان من القطعيات ان من ظهر منه المعجزة يكون صادقا فيما
اتى به من الاحكام وليكون اشارة الى ان الخارق انما تفيد الصدق
اذا قصد به التصديق واما من ادعى الالوهية لو صدر عنه الخارق
فلما كان الادلة القطعية تدل على كذبه فلا يتصور دلالته على الصدق
كان صادقا فيما اتى به اى في ما اخبره عن تكميل الشريعة
كان مطابقا للواقع لا احد يكون من الواجب ان يكون كل ما اخبر
به وان كان من غير امور التبليغ يجب ان يكون مطابقا للواقع لان
المعجزة لما كانت بمقتضى الحكمة لله دلالة على صدق النبي فيما يخبر الخلق مما
ان يعلم او يعمل وغيرهما مما كان له دخل في تكميل نوع الانسان لعدم
التيسير لكل من القوم الاشتغال بما يؤدي الى تحصيل العلم الى كل ما
ان يعلم ويعمل بخصوصياتها فيكون صدقه بمعنى عدم مخالفته قوله
لنفس الامر فيما اخبر في الشريعة بالاتفاق انما قيد الصدق فيما اتى به لان
صدقه بهذا المعنى في جميع ما اخبر به فليس يوجب عقلا بالاتفاق بل
بعضهم لم يحكم الا بامتناعه في الامور التبليغية اذ عدم المطابقة في
غيرها ليس منافيا لدلالة المعجزة على صدقه فيما هو الحكمة في بلاغ الانبياء
ظهور صدقه على الغاية وكون بعض الخبر غير مطابق للواقع مع مطابقة
اللسان للقلب معصية منافية للفضيلة ثم عند البعض وسنذكر
نحو ذلك كما نقل انه قال عليه السلام انتم اعلم بامور دنياكم بعد وقوع حكمه به

المنع

حكاية المنع عن وصل النخل المستلزم للمقول بعدم احتياجه في
ان يصير مثمرا نعم صدق النبي عليه السلام في جميع الاخبار بمعنى مطابقة
اللسان للقلب من الضروريات العقلية بالاتفاق لبداهة نقصان صدقه
واستلزامه لعدم العصمة المبرهنة في الشرع بالاتفاق وما حررنا المقام
اسلم مما حرره المحشي حيث قال اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة
المعجزة بهذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سايرها فالوجه في الجام
للعلم بها مع انه ثبت بالادلة القاطعة عصمة الانبياء عن الذنوب فلا يكون
كاذبا اثم بكلامه وانما يكون تحريرنا اولى واسلم من تحريره لان اختلاج
تقييد الصدق بما اتى على تحريرنا اشد واظهر لان من تحريره توهم لان
يكون بمقتضى العصمة التنزيه عن عدم الصدق بمعنى عدم المطابقة
لنفس الامر مطلقا سواء كان اللسان مطابقا لما في القلب اولا من الواجبات   وقد سبق ما فيه صح
واذا كان صادقا تقع العلم بمضمونها اي بمضمون الاحكام
قطعا قال نور مرقده المراد انه اذا كان معلوم الصدق اذ اصل صدق
المتكلم لا يوجب علم السامع بالخبر فيجب ان يؤول قوله كان صادقا فيما
اتى به من الاحكام ايضا كذلك ليتكرر الاوسط الى هذا كلامه نور مرقده
اقول ان التكرار انما يجب بحسب المعنى وقوله واذا كان صادقا
تقع العلم بمضمونها مثل قوله كان صادقا فيما اتى به الاحكام وقع في
ذيل قوله للقطع ومعناه انه معلوم بالعلم القطعي فيكون معلومية كل منهما
مدلول العبارة فلا حاجة الى التاويل تامل   واما استدلال

الخ اقول لايكون العلم الحاصل بخبر الرسول الا بنظر يوصل
اليه بلا واسطه الظان يكون المراد منه ما هو المشهور الظ من الاستدلال الى
ويحتمل ان يكون المراد منه ما يكون له نسبه ما الى الاستدلال وان كانت
نسبته بالاستدلال باعتبار ان اثبات النبوه التى يتوقف عليها فاده خبره
عليه السلام العلم بالدليل او باعتبار حصول بعض افراد خبره ولو فى
بعض الاوقات وبعض الاشخاص او بان يكون لا بد فيه من قياس خفى
واستدلال ضمنى كما فى قضايا قياساتها معها ولا يخفى على المنصف ان كون
خبر الرسول المعلوم انه خبره عليه السلام سيما ما سمع من فيه عليه السلام
مما لا يكون حاصلا الا بالاستدلال التفصيلى بان يقع التوجه الى وضع
المطلوب وتفصيل المقدمات لحصول الحركات الفكرية بالنسبة
الى جميع الاشخاص فى جميع الازمان محل تامل بل ليس محل تامل انه قد
يحصل العلم بمجرد العلم بانه خبر رسول الله عليه السلام بعد العلم بنبوته
بالمعجزه دفعه من غير تحقق الحركتين وان كان فيه قياس خفى وانكار
ذلك مما لا يليق عمن قلبه مطمئن بالايمان ور فهو علم
بمعنى الاعتقاد الخ اقول لما كان من المشهور ان العلم الحاصل
بالاستدلال يكون فى كثير من المواقع واقعا الا فى ضمن اليقين ولو كان
استعمال العلم فى هذا المعنى بطريق الحقيقه مخصوصا بغير هذا الفن
الا ان انكار الاستعمال مطلقا فى هذا الفن مكابره كيف اليس التحقيق ان
المعتبر فى الايمان الظن الغالب المتناول لايمان العوام لا التصديق

١٠ المقبنى

اليقيني فقط فيكون محل نظر ما قاله المحشي ولا يخفى ان قوله يوجب العلم
الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم كما ان محل
نظر ايضا ما قاله وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص
بالذكر تم كلامه مع انه يجوز ان يكون وجه التخصيص بالذكر ما قبل
ان الخبر من حيث انه خبر لا يفيد الا الظن ولعل ان يكون مقصود المحشي
الاشارة الى الاجوبة المذكورة حيث قال رحمه الله بعد الاعتراضين والاقرب
ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات
وكانه اشار الى ما يقال ان الادلة النقلية المستندة الى الوحي المفيد للحق
اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم
بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن
كدره تم كلامه والاشارة الى الجواب مع اختيار الاقرب على الصواب
ثم اعلم ان حمل الكلام على كون المراد بيان قربه بالضروريات في قوة اليقين
ملائم لان يكون المراد بالاستدلالي الثاني من الاحتمالين المذكورين
في بيان الاستدلالي وان كان المعلوم من عبارة اكثر القوم هو الاول
فعلى هذا لو كان مراد من قال اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب
هذا النظر لان من حصل له العلم القطعي الايماني برسالة المخبر فاذا سمع
منه ما لخبر به من الشرعيات او حصل له علم الوجه اخر لا نسلم احتياجه
الى الفكر والنظر المصطلح وكذا الجواب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال
فيتوقف خبره ايض بواسطة ليس بباطل لو كان المراد ان خبر الرسول له

نسبة ما الى الاستدلال لا انه استدلال اصطلاحى فيكون تما قاله المحشى
بالنسبة الى السؤال والجواب المذكورين والكل غلط بكون صادرا عن
الشرع لان تصدق المخبر بالرسالة ثم يجعل صدق المخبر يقينيا الخ ثم كلامه
فتامل   اى عدم احتمال النقيض قال الاستاد نعمه بغفرانه
فى الحال فقط لا فى المال ايضا كما هو الظ والا لا استغنى عن ذكر الثبات
والاولى ان يفسر العلم المعتبر فى هذا المقام هكذا اى بان يفسر اليقين
المشهور والثبات التى قيد اليقين به بعدم احتمال مداخله الوهم بتائيده
بالوحى بخلاف النظريات الثابتة بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحى
فانها لا تخ عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء فى المناظرة لان الثابت
بالعين بالتعيير المذكور جار فى جميع النظريات فلا وجه للتخصيص بالنظرى
الحاصل بخبر الرسول ثم كلامه فى اصل الحاشية هذا بحسب المعنى متحد بما اورده
المحشى هو الاقرب لا فتيحة عليه ايضا ما اورده ثم قال الاستاد نعمه
بغفرانه فى حاشيه الحاشية صرح السند قدس سره فى حاشية المطالع
فى مراتب النفس فى بيان ترجيح الاستكمال بالقوة العملية من ان الحاصل
بالمستفاد لا يخ عن شبهات الوهمية لان للوهم استيلاء فى طريق المناظرة
والمباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية ثم كلامه الظ ان يكون مراده
بتمده بيان وجه ان خبر الرسول اقوى علما عن ساير الاسناد الالات
فاقول ما فى كلامه قدس سره انما يفيد عدم جريان مداخله الوهم فيما
حصل باستعمال قوة العملية فمن استعملوا وهو النبى عليه السلام فيما يحن

فيه لا فيما

فيه لا فيما حصل لمن توجه الى قول من استعملها اللهم الا ان يقال
ان ملاحظاته كلام من شانه كذا او علمه كذا تجوز ان يصير مانعا
عن معارضة الوهم او ان خاصية تأييد الوحي قطع شبهة الوهم وقريب من
ذلك ما قاله المحشي اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي
المفيد حق اليقين هو الذي يستلزم لكمال العرفان المبرء عن شائبة الوهم
بخلاف العقليات الصرفة للصرفة وان يقال سبب قطع وهم الذي هو
من القوى المدركة للجزئيات ما يكون جزئيا حاصلا في القوى لا الكلي
الحاصل في العقل وادراك المعجزات مما يكون متعلقا بالجزئيات فيحصل
بمقويه قطع عرق احتمال النقيض للوهم فيه تامل ثم اعلم انه قال الاستاذ
بعد نقله قال الفاضل المحشي والاقرب ان مراد المص بيان فرق من
الضروريات في قوة النقيض ثم كلامه ليس على ما ينبغي لان التفاوت بحسب القوة
والنقصان خلاف راي المص بدليل كلامه قوله لا نسلم ان يكون هذا خلاف
راي المص لجواز ان يكون مراده السلب الزيادة سلبها دائما لا وصفا
ولذا قال الشـ في مقام بيان كلام المص تمامه انه التصديق الذي
بلغ الى حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه زيادة ونقصان حتى
ان من حصل له حقيقة التصديق سواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي
فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا انتهى كلامه اي لا تغير في حقيقته اصلا
وقطعا فلا ينافيه تغير الوصفي لان المستفاد من هذا الكلام للمتحدس ان
المقصد سلب التفاوت الذي قال به من قال بدخول الطاعات وعدم ارتكاب

المعاصي في حقيقة الايمان وتلك التفاوت باعتبار الذات والحقيقة والقوي
لما حملنا عليه قول الشارح ولهذا قيل هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعة
من الايمان ثم كلام المص على تحقيق الشارح انه يجوز ان يكون اصل الايمان
الذي هو مدار اطلاق المؤمن عليه لا يتغير بالاعمال كما هو مذهب الاعتزال
والقوي لما قلنا في حمل الشارح لكلام المص ارد بناء اليه **قوله** فسواء الى
بالطاعات الخ فتحمل كلام ان القول بالفرق بالضروريات في اليقين يكون
على خلاف راي المص وكيف ينكر التفاوت مطلقا للقطع بالتفاوت بين
يقين النبي عليه السلام وغيره ولعل الاستاد اشار بما فصلناه بعنوان
الاولى وقوله يدبر فتدبر والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا اي الثبات
بخبر الرسول هو العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وان لم يكن
كذلك يلزم ان يكون ذلك الثبات بخبره عليه السلام جهلا او ظنا
او تقليدا الا ان من البين ان مدلول الخبر الذي هو ما يحتمل الصدق
والكذب افراد عامي فلو لم يكن اعتقادا جامعا للاوصاف الثلثة
لا بد من ان يكون ذلك الامر الاد عامي خاليا عن المطابقة فهو الجهل او عن
الجزم فهو الظن او عن الثبات فهو التقليد ولا يخفى ان الثبات مستلزم
لكل من الاخرين مستلزم لو كان المراد حقيقة الثبات بان لا يحتمل في النشأتين
اصلا بخلاف العكس والخلو من الكل من الاخرين مستلزم للخلو عنه بدون
العكس ثم اعلم انه قال الاستاد بعد بعفرانه وفيه احتمالات آخر وهي
الخلو عن الاربعة او عن الثلثة او عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني

والنقص

والنقض من الثالث ليس شيئا من امور المذكوره لان الاعتقاد معتبر في
الكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة ثم كلامه قوله
اندفع الاول بما حررناه في صدر الدرس لان مبنى الكلام على ان الجزم
معاده امراد عادي دون المشهور تعريفه بما يحتمل الصدق والكذب ولا
يحتمل لهما غير الاعتقاد فالمراد بقوله والا لكان جهلا الخ ان معاد الخبر الذي
هو الاعتقاد لو لم يكن مطابقا جازما ثابتا لكان اعتقادا كذا او كذا او كذا
ويندفع الاخرين ايضا لان اعتبار الجزم في الجهل مطلقا جزم لبداهة ان الجهلاء
كالعلماء متفاوتة عامة الامر ان يكون المشهور المذكور في الكتب ما يكون الجزم
معتبرا فيه ولا شك في صحة اطلاقه على غير المجزوم وهذا القدر كاف في
هذا المقام وايضا اعتبار الجزم بالقطع في التقليد مطلقا ممنوع كيف لم
يعمل مقلدا لما يكون معتقدا في الفروع الظنية على انه ليس باب المجاز مسدودا
وعلى تقدير اعتباره فيها فخروج الثاني ثم لكونه داخلا في الظن او كثير
من الظنيات لا يكون مطابقا لما في نفس الامر قوله فان مثل هذا انما يكون
اي الافاده لاعتقاد الجازم المطابق الثابت او الجزم المعتقد لهذا الاعتقاد
لا يكون الا في المتواتر فال لو زمره لا يخفى انه لا دخل في ورود
هذه الاسولة قوله والعلم الثابت به يضاهي علم الثابت بالضرورة في
اليقين والثبات ليس بازيد من انه يفيد العلم لا يحتمل النقيض حالا ولا مالا
ولذا اعترض عليه المحشي بان الاولى الحمل على انه يفيد علما اقوى من علم الحاصل
بالاسند لالثبات العقلية والاسند لالي يعم النقيض فيكون داخلا في الورود

[illegible]

لقوله العلم الثابت به يضاهي قوله قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول الله تعالى
بان سمع من فيه اقول محصوله ان الكلام في سببية ما علم انه خبر الرسول للعلم
الاستدلالي لا فيما كان سببا لمعلومية كونه خبر الرسول سواء كان السبب
هو التواتر او السمع من فيه فيكون السبب من افراد قسم الاول
لحصوله بمقارنة الحس الظاهر او غير ذلك ان امكن كالالهام او النوم
مثلا فيكون الكلام في ان مثل قوله الله على المدعي بعينها سبب للعلم
الاستدلالي القطعي لا فيما كان سببا لكونه خبر الرسول وهو التواتر مثلا
ولكن قوله فان قيل انما يكون مبنيا على الاعتبار عن هذا الجواب
والمقصود منه ايراد الاعتراض بوجه آخر وبعد التأمل يظهر الفرق
بين الاعتراضين وبطرد ذلك الاعتبار كثير في الكتب منها ما وقع عن قاله
العلامة الرازي في بحث الناقص من شرح المطالع ما يسعاد فمحصول
الجواب على تحريرنا ان خبر الرسول من حيث انه خبر الرسول معد للعلم
مطلقا ذاته الا ان في ظهور الرسول وكان العالم دليل عقلا على الصانع
وعدم حصول العلم به لشخص لفقدان بعض الشرائط لا ينافي كونه دليلا
عقليا معدا للعلم بوجود الصانع كذلك عدم كون خبر الرسول معداً
للعلم عند عدم العلم بكونه خبر الرسول لا ينافي كونه سببا للعلم في ذاته
وعدم ترتب الاثر في خبر الواحد لعروض الشبهة لا ينافي كونه معدا للعلم باعتبار
ذاته وما حررناه محصول الجواب اولى مما قاله بعض من قدح محصوله ان الكلام
فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول عليه السلام مطلقا وما علم لا ينحصر في المتواتر

[illegible]

تم كلامه

ثم كلامه اذ سبحه على حمله نور مرقده امور منها انه لو قال المعترض عصبا
ان مدونين هذا الكتاب لطايفة ليسوا في زمان الرسول عليه السلام
ولذا قال الايمان لا يزيد ولا ينقص مع انه يزيد في زمان الرسول عليه السلام
بازدياد ما يجب الايمان به والمفيد للعلم بالنسبة الى اهل هذا الزمان ليس الا الخبر
المتواتر فلا يفيد في الجواب كون الكلام في الخبر المعلوم انه خبر الرسول لانه
المفيد للتيقن به ليس الا المتواتر ومنها ان حمله لا يلائم بعنوان عروض الشبهة
في قوله واما خبر الواحد فلم يفد بعروض الشبهة لان ولك العمومه يدل على ان خبر
الواحد ايضا مفيد للعلم وعدم افادته لعارض ومنها انه للط سعادته
عبارة نور مرقده ان المطلق منحصر في المتواتر والمفيد لم ينحصر مع ان المطلق اعم
من المفيد واذا كان الاخص غير منحصر فبالاولى ان يكون الاعم غير منحصر ثم
اعلم ان ما قاله نور مرقده يمكن دفع جواب ايراد الاول بان تمام علم
من خبر الرسول بالتواتر راجع الى المتواتر وما علم من فمه عليه السلام ليس من
اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق ثم كلامه اقول يمكن الدفع على تحريره نور مرقده
ايضا بان المراد بكون المخبر سببية بالنسبة الى العامة ان المخبر ان لا يكون
سببية للعلم مخصوصا بشخص كالالهام والخبر المسموع من في الرسول سببيته
للعلم ليست مخصوصة بشخص بل كل من علم رسالة الرسول اذا سمع يحصل له العلم فلو
سببيته خبر المسموع من في الرسول عام يمكن ان يحصل لكل ما كان في زمانه حاضرا
في مجلسه عليه السلام ممن علم رسالته بل في ذاته عام بالنسبة الى جميع من
علم الرسالة حتى يصير سببا للعلم لمن لا يكون حاضرا في مجلسه عليه السلام ايضا

بان يسمع ممن سمع وان فقد شرط حصول العلم منه عليه السلام علم انه خبر علي
بخبر ناشئ وهواه فلا حاجة الى التعرض بقوله بان سمع من فيه او
تواتر عنه الا انه يمكن ان يقال يجوز ان يكون ازدياد ذلك بمد جليته
في اوضحيته كمال بعد للقول برجوعه الى التواتر للاشارة الى رد ما يتوهم
ان بعد التعرض ونقول كما قاله بو زمر قده في هذا المقام ويمكن
اتمام الازدياد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملائكة لانه لا يعلم الا بخبر الرسول
ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه يعلم بالتواتر ثم كلامه وانما يندفع الايراد
بالازدياد المذكور لانه يجوز ان يراد به ما يكون محصله انه لما كان
من الجائز ان يكون خبر الرسول سببا للعلم بغير التواتر كالسمع من فيه
عليه السلام وان كان ذلك التعميم في غير زمانه لا بعد ان لا يعامل
معه مثل ما عومل في خبر الله وخبر الملائكة بالاقتصار بما يكون هو السبب للعلم الاعم
في زمان من الازمنة وان كان يمكن دفعه بوجه آخر ايضا وسوانه
قياس بالمغاير لان خبر الرسول بما اخبر الله عنه بنفسه ايضا سبب للعلم بمضمونه
لثبوت صدقه بالمعجزة فيحصل العلم بذكر خبر النبي عن خبر الله وخبر الملك
او لا يخرج فرد من افراد خبر مخبر الصادق عن خبر النبي عليه الصلوة والسلام
فيصح الحصر بخبره عليه السلام في الرسالة التي وضعها على الاختصار بخلاف
التواتر فانه ليس كذلك لان ثبوت وقوع التواتر بانه صدر عن محمد عليه السلام
ان التلبية على المدعي ليس بمفيد لتحقق مضمونها ما لم يثبت انه خبر من ايده
بالمعجزة لتصديقه فلا يكون ذكر التواتر من جملة اسباب العلم مغنيا عن

القول

القول بان خبر النبي من اسباب العلم **قوله** وغير ذلك الى اخره فيه اشارة الى
المنع لان العقل كالالهام والنوم واشباههما لا يفيد العلم للعامة **اقول** ثم فيه
اشارة الى تعقيب علم الثاني لان الاول جزء من دليل الثاني فالتواتر
هذا حديث مشهورا لا ان في التمثيل يكفي مجرد الفرض ويكون المراد بالتواتر
ما يعم ان يكون متواتر المعنى دون اللفظ **قوله** وخبر اهل الاجماع فيه
لا يفيد العلم لاحتمال التفصيل حالا ومآلا قلنا المراد بعدم الاحتمال في
كتب الكلامية ليس عينه في كتب الحكمة بل الاعم ومعناه انه لا يحتمل احتمالا
يكون معتبرا عند الشرع فيه كالخبر بقدوم زيد اذ قيل هذا لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون بشارع القوم بوجه آخر هذا مناقشة في المثال يعم يمكن
المناقشة في الاصل بان هذا حصر استقرائي وتحقيق قرينة مفيدة للعلم اليقيني
ممنوع وعلى تقدير التسليم فكونها كذلك بالنسبة الى العامة ممنوع الا انه
يمكن ان يجاب عن الاول بان منع ذلك مكابرة اذ لا مجال للمنع اذ
انه حرف بالمغايرة فلان وترى شهادة كثير غلط على وجه يحكم
كل عقل بعدما يكون مس نار يحترق به البيت وعن الثاني بان في الاعتبار
يكفي ان يكون كونها كذلك بالنسبة الى بعض الاشخاص كيف لا والتواتر
بالنسبة الى الاشخاص متفاوتة ولم يجز ان يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى بعض دون بعض مع ان المراد بالعموم عدم الاختصاص
بشخص ولا مجال للمنع بتحقق قرينة تفيد العلم بالنسبة الى جمع المراد حرمة
سبب العلم الخ حاصل ذلك الجواب ان المقصود بالبيان في المقام الخبر الموجب

لعلم العامه بدایه لا بالقرینه قلنا یکون القرص منعلقا بخبر الله والملک باعتبار

افادتهما العلم بالنسبه الی الرسول وباعتبار انما افادتهما للعلم بالنسبه الینا

فیصح ان یدرج فی خبر الرسول ووضع الرساله علی الانجاز والخبر المعتد

بالقرینه خارج باعتبار قید بنفسه وخبر الاجماع داخل فی المتواتر وقد سبق

النقض باعتبار خبر الرسول مع اعتبار التواتر والتصاص الجواب

بالعرف بمجرد کونه خبرا قیل یشکل بخبر الرسول لانه لا یتصور للعلم بمجرد

کونه خبرًا للاحتیاج فیه الی الاستدلال قلنا لا نسلم ان خبر الرسول

من حیث انه خبره لا یفید بنفسه اذ من حصل له الایمان الیقینی برساله

الرسول بمجرد العلم یکون الخبر خبر الرسول یجزم بمضمونه من غیر تامل وتفکر

وتحقیق فیما نسب الحق بانه خبر من ایده الله تعالی بالمعجزه وکل خبر شانه

کذا فهو صادق لا ینافی لحصول العلم بنفسه والاحتیاج الی قیاس

الحقیقی ثم ولو سلم الاحتیاج الیه فالمتبادر من کون الشیٔ سببا للشیٔ

بنفسه ان لا یحتاج الی الغیر والدلیل علی کونه صادقا کونه خبر الرسول

المؤید بالمعجزه وهو صفه الشیٔ لیست بغیره عند المشایخ فیصح ان یقال ان

خبر الرسول ایضًا مما یفید العلم بنفسه من غیر الاحتیاج الی الغیر بخلاف

الخبر المفید بواسطه القراین فان القراین غیر الخبر فان قیل سلمنا ان

صفه الشیٔ لیس بخارج عنه الا ان ما یفید للعلم بطریق الحقیقه لیس المفرد بل هو

المرکب مع الربط وهو خارج عن الخبر بلا کلام فیکون خبر الرسول معیدًا

بواسطه الخارج فیکون مثل ما یفید بواسطه القرینه قلنا الدلیل عند المتکلمین

هو المورد

هو المفرد وان كان التركيب والترتيب شرطا لافادته وليس بلائق
ان يفرق بين ما يكون اصله وصفا للشيء ولازما له وان كان هو مع
شرائط افادته خارجا عن لازم وبين ما لا يكون اصله لازما كنفاذ الم
بصر العكاس المسح بواسطة المقدمة الغريبة كالعكاس المساواة والقرائن
كالمقدمة الغريبة وكونه خبر الرسول ولو اعتبر النظرية كالمسح بواسطة
العكس فلا تنحو انتهى ما قيل على ما قاله المحشي قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل قد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدليل
فانه ليس كذلك ثم كلامه هذا المحل نظر لان المراد بالدليل ما يعد افادة
خبر الرسول للعلم وهو المركب الذي ينفك عن الخبر كالقرينة وانما هذا مع
لان اصل الدليل في خبر الرسول لا ينفك وليس يعتبر وان ينفك ما
يحصل بالنظرية وعلى تقدير ان يكون لا بد من التفصيل لما سلفنا
الجواب من انه لا يحتاج الى قيد ما يشق جلي فلا يحتاج الى ما قيل ولعل وجه
في اعتبار التجرد عن القرائن دون الادلة ان القرائن ليس مما
يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا
فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع ثم كلامه وتنحو عليه انه
لا نم انه لا يمكن الضبط اجمالا وكون اختلافها باختلاف الطبايع
مقررا الجواز ان يعتبر قرائن انضمامها بعد التعين الى المعتبر
في التواتر حصول ذلك العلم فتأمل قوله فحكمه حكم خبر الرسول قال الاستاد
محمد بعقراه قال الفاضل المحشي حاصل الجواب ان الحصر مبني على المساهمة

العكس المستوي كعكس
النقيض ايضا دون
المسح بواسطة
م

لا على التحقيق ثم كلامه لم يجد في نسخ الحاشية ما نقله الاستاد مكتوبا على
قول الشارح حكمه حكم خبر الرسول بل كتب على قوله حكمه حكم خبر المتواتر لان
مال الكلام في المقامين واحد وقول المحشي ان الحصر مبني على المسامحة
اليس فيما يدل على القسمين توسع بل التوسع في انه حصر خبر الصادق
في خبر الرسول وخبر المتواتر وترك بعض الآخر لكونه في حكم احدهما
مسامحة حاصله انه قسم يجب صح احد الاقسام الكفار بان هذا
القسم المتروك في حكم المذكور فذكره ذكره فكان المقسم منحصر في
القسمين اول ان اقوى الادلة خبر الله تعالى وللعامة بمجرد العلم بان
ذلك في كتاب الله تعالى يحصل العلم لو قوع مضمونه غاية الامر ان سبب
علمهم بان خبر الله لا يكون الا اخبار الرسول فترك خبر الله تعالى
لكونه في حكم خبر الرسول ليس على ما ينبغي اد اللائق ذلك في الاستطرادي
دون الاهم والا يكون مما ينبغي ترك خبر الرسول لكون ما يفيد العلم
منه ما بالتواتر او بالسمع مع انه لا يحتاج على حمل كلام الشارح على ذلك
اذ يجوز ان يحمل على ما حمل عليه صاحب قد يقال وان كان خلاف ظاهر
من عبارته ولا يتجه عليه ذلك الا عتراض بتلك القوة ولان غاية الامر
على قد يقال ارادة ما يعم خبر الله بخبر الرسول واشاره يجوز ان يكون
بمجرد قصد الايجاز في المختصر وتناول خبر الرسول لخبره تعالى دون العكس
وهذا الاستدعي اضعفيه خبر الله وضعف يعلى العرض يذكره بخلاف
ما استفاد من كلام المحشي من تركه الكفار بما هو مشترك معه في الحكم وليس

بكلم

كمال البعد ان يقال يجوز ان يكون مراد المحشي من المسامحة المسامحة في
ما يكون الحصر فيه فيكون عين ما ذكر بعنوان قد يقال ولعل الاستاد
اشار الى ذلك بقوله فتأمل وبارادة بعنوان قد يقال يعني
ان القائل بما عنوان بعنوان قد يقال مراد الاستاد لم يرض بما حمل عليه
المحشي في قال الحصر والمسامحة في القسمين ومن اين جزم بما حمل
عليه كلام المحشي مع انه يجوز ان يكون مراده المسامحة فيما وقع الحصر
فيه تأمل في حكم المتواتر لانه خبر جمع لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب
كالمتواتر غاية الامر ان حكم العقل بالامتناع في الاجماع بدليل السمع
وان العلم به استدلالي وبالتواتر بالعقل وانه بديهي وقيل الاجماع
يندرج في خبر الرسول لانه لا يفيد العلم بدون قوله عم فيكون
راجعا الى خبر الرسول واستدل حجة الاسلام الغزالي بقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة والامام الشافعي رحمه الله بقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اقول قلنا وكذلك خبر الرسول
عليه السلام اي لو كان الدلالة بالدليل سببا للاخراج عن المقسم
يلزم اخراج خبره عليه السلام الصلاة ايضا لا يفيد الا بالدليل اقول هذا انما
يتجه على ما هو الظاهر المشهور من كون خبره عليه السلام استدلاليا لكنه
قد سلبناه ان خبره عليه السلام يفيد العلم برسالته عليه السلام من قضايا
قياساتها معها فلا يكون افادته للعلم بالدليل فلا يحتاج الى ما قاله

نور مرقده لا يحصل بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما لان خبر
الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك ثم كلامه بحثه الباطل
اذ كما ان قطع النظر عن اثبات ان الاجماع حجة لدلالة خبر المخبر
الصادق عليه لا يحصل العلم بخبر الاجماع ولا يلزم لخبر الاجماع دليل افادة
العلم كذلك خبر الرسول مع قطع النظر عما يدل على صدق النبي
دليل افادة العلم لا يلزمه وكما ان خبر النبي بعد العلم بمقتضى المعجزة بو
صدق خبره يلزمه الدليل كذلك خبر الاجماع فلا يتم ما قاله نور مرقده
في العرف اللهم الا ان يقال المراد خبر الرسول المؤيد بالمعجزة
ولذا صرح المصنف بذلك وبعد ملاحظة مفهوم خبر الرسول المؤيد
بالمعجزة وهو قول انه خبر من ابلغه الله للتبليغ وايده بالمعجزة بحكم بصدقه
بمعونة ما يوجد فيه بطريق اللزوم من انه خبر من ايده بالمعجزة وانضم
الصغرى السهلة الحصول وهي ان كل ما هو شانه كذا فهو صادق
ومن البين ان خبر الاجماع ليس كذلك فيه ما فيه وما قاله المعمد
لغفرانه اولى في الجواب عما نقلناه عنه نور مرقده لانه بني على المشهور
من كون خبر النبي ايضا لا يفيد العلم الا بطريق الحقيقة حيث قال المعمد لغفرانه
قد يجاب بان غرض المحشي درج خبر الاجماع في خبر الرسول دون
الاخراج عن المبحث حتى يتجه النقض بخبر الرسول عليه السلام
ومقصوده من قوله بالنظر الى الادلة الاشارة الى وجه الاندراج
وهو ان الاجماع لما لم يكن مفيدا بنفسه بل يكون مناطا افادة خبر الرسول

بانه لا تجتمع امتي على الضلالة فيكون حكما داخلا في خبر الرسول اذ المراد
من خبر الرسول اذ المراد من خبر الرسول وخبر اهل الاجماع
وفرق بان الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف
الثاني فانه بالنظر الى الادلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه وقد ينافش
بان خبر الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى ما ثبت في نفسه هكذا
بانه خبر الاجماع وكل ما هو شانه كذلك فهو حق وقد يقال ان الحجية
فيهما مستندا الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول ثم كلامه بعد
تغفرانه لعل وجهه ان في الحجية خبر النبي هو اخبار الدال على
حجية الاجماع والسبب في ثبوت الشيء به وهو امر خارجي بالنسبة الى قوم
اجمعوا فلا ثبت الشيء به بخلاف خبر النبي عليه السلام لان حجية خبر
الرسول لا يتوقف على خارج لا يكون له جهة الدخول اصلا
لان المبني عليه في ثبوت حجية خبره عليه السلام هو الاعجاز الصادر
عنه وهو كالاخبار من مقولات المخبر ثم قال الاستاد بعد تغفرانه
والاولى في رده الى رد ان الحجية في خبر الاجماع المستند الى
الخارج بخلاف خبر الرسول ان يقال المعتبر في المقسم هو التجرد
عن القرائن دون الدلائل وافادة خبر الاجماع بالنظر الى الادلة
لا يضر في المبحث تأمل ثم كلامه بعد تغفرانه لعل مراده بعد تغفرانه
ان مبحث شان ما يصلح ان يصير سببا للعلم على مقصد من مقاصد الكلام
للعامة والافادة بالدليل وان كان خارجا لا ينافي ذلك فلابد

ان لا يعتبر في المقسم الا التجرد عن القرائن التي لا تعد لذلك ويؤيد
ذلك كون الاجماع عن الادلة المعتبرة عندنا وخالفنا الشيعة وبعدا
لبعض ارد ناد الاهتمام به قوله واما العقل الخ قيل انه عدل عن القول
والحواس وقوله الخبر الصادق وليس فيهما لفظ واما والمعارف في
فصل الاجمال ايراد لفظ اما في كل من الاقسام التي ذكر للتفصيل
فلما وقعا موقع التفصيل نزل منزلة المقصد بها تاما على ان لفظ اما
يحتمل ان يكون لمجرد التاكيد من غير قصد التفصيل للاحتياج الى
التاكيد في نسبة العقل اذ في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء
ولان القول بسببه محل خلاف قوله فوجه الخ يعدم منه الغير وايراد
عنوان فصل يدل على ان غرضه ذلك ووجه يحتمل ان يكون ان مبدا
الرسالة في الكلام واكثر المتكلمين ليسوا قائلين بالجوهر الفرد مع انه
على تقدير القول بالجوهر المجرد فالعالم في الحقيقة هو الجوهر المجرد فلا وجه
لجعله من اسباب العلم للخلق الذي المراد به ذوي العلم سيما اذا جعل العقل
مقابلا للحواس والخبر اللذين ليسا عين العالم للنفس قال الاستاذ
تعمد تعفر انه اراد بالنفس ما هو المشار اليه بانا وانت والمكلف باحكام
الشريعة وهو الجوهر المجرد او الجسم النوراني الساري في البدن او
غير ذلك على اختلاف الاراء ثم كلامه واما لم يحمل تعمد تعفر انه على
النفس الناطقة بخصوصها او الجسم النوراني لان الاستدلال هو الانسب مع ان
اكثر المتكلمين ليسوا قائلين بهما كلام والمحققين من متاخريهم ليسوا

قائلين

بعد ما بين يكونها عبارة عن الجسم النوراني بل قالوا عبارة عن جوهر
مجرد قال الاستاد تغمد بغفرانه قال الفاضل المحشي ان قلت هذا مناف
لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير مدرك اي كون
المراد بالعقل ما يكون قوة للنفس لا نفسها مستدعي لان يكون العقل
آلة الادراك فيكون منافيا لما مر قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له ثم كلامه
وانت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق
بين وصف ووصف منه تحكم ثم كلامه اول على تقدير ان لا يجوز ان
يكون الفرق بين الآلي والآلة فلا نسلم ان يكون اطلاق الآلي على تلك العلوم
باعتبار كونها بمعنى الملكات او التصديقات دون المسايل التي
ليست من الاوصاف لان المعلوم ليس بقائم بالنفس بل حاصل فيه
بطريق حصول الشيء في المكان من غير حاجة ولذا يجوز ان يكون
معلوم شخص معلوم آخر بخلاف العلم ويستفاد ذلك من شرح
حد بد التجريد ولعله اشار تغمد بغفرانه الى هذا حيث لم يقل والصواب
في الجواب كذا وقال والاولى في الجواب ان ما مر اي كون العقل
ليس بآلة غير مدرك بل انه مدرك مبني على ان العقل بملاك الامر وسلطان
القوى الآلية الدراكة في امر الادراك ثم كلامه تغمد بغفرانه لا يخفى
على الفطن ان ما قاله تغمد بغفرانه اولى مما قاله الحاشي من وجهين
الاول ان الظاهر من قوله ليس آلة غير مدرك ان السلب يكون راجعا
الى القيد دون المقيد والثاني انه لو كان الوصف مانعا من اطلاق

الا انه يلزم بظاهره بطلان عد الحواس له سيما على مذهب المشايخ
لانها ايضا من صفات الانسان اذ كما يقال له عاقل و مدرك كذلك
يقال له سامع و بصير فتأمل   بها يستعد قيل انه لو كان العقل موجب
الاستعداد فلا يجامع العلم قلنا يجوز ان يكون المراد بالاستعداد التمكن
والاقتدار على وجه القوة لا ما يقابل الفعل و يؤيده ما وقع في
التلويح ان القوة قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق مع انه ولو سلم
ان يكون بمعنى المقابل للفعل فيجوز ان يقال هو موجب الاستعداد
ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ادراك ما دام موجودا للعلوم
والادراكات فان قيل الحواس ايضا مما يحصل للنفس بها التمكن على الادراكات
والعلوم قلنا يجوز ان يكون المراد قوة يكون له اختصاص بالنفس
الناطقة مع انه يحتمل ان يكون المراد بالعلوم ما يتناول التصديقات
وادراك الكليات و يكون المراد بالاستعداد القريب وتحصيل القوى
كذلك   وهو المعنى بقولهم الخ قيل هذا مخالف لما في التلويح ان العقل
اطلقه الحكماء و غيرهم على معاني كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن
من ادراك الحقائق منها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
منه العاقل منها اللهم الا ان يقال المراد ان المعنى بالعقل في العرف واحد
وهو ما يكون للنفس بصيرة آلة الادراك لا النفس المدرك كما هو المشهور في
كتب الحكمة ويخالف التعريف لاختلاف المذهبين لا ينافي الوحدة بالمعنى المذكور
والواقع عند ان العقل قوة من النفس الناطقة لها تأثير و توسط في ادراك المعقولات

والادراكات
صح

والسر

و عند اهل الشرع

وعند اهل الشرع امر فطري يتبعها العلم بالضروريات لا القوة كيف
ان يكون قوة للنفس الناطقة لعدم قولهم بقوة غير الجسمية الظاهرة وبالنفس
الناطقة ثم اعلم في تفسير غريزة قال الكاشي ذ تتمة لتعريفه اي آية التي
خلقت عليها فطرتهم وهي المسماة بالعقل الهيولاني ثم كلامه اقول يتجه عليه
ان العقل الهيولاني اسم لمرتبة الاستعدادية التي للنفس او للنفس باعتبار
هذه المرتبة والغريزة لا تعد شيئا منهما من اسباب العلم للخلو اما الثاني
فقد عرفت الاشارة اليه من انه لا يقال للعالم سببا للعلمية مع ان قوله
للنفس يأبى عن ذلك واما الاول فلان عد المرتبة سيما المرتبة الهيولانية
سببا للعلم سيما بالنسبة الى مطالب الكلامية التي من دون النظر ليس
بظاهر مما يكفي وتخصيص السبب بالعقل الهيولاني واخراج سائر مراتب
العقل سيما العقل بالملكة التي جعل الشيخ مدار التكليف موجب لازدياد
علية الاستعداد اللهم الا ان يقال لما كان المذكور في عبارة الشيخ
لفظ المستعد حمله بتمم تعريفه على العقل الهيولاني ومن اختار ان المشايخ
يطلقون عقل الهيولاني على تلك الغريزة لخلوها عن جميع الصور
واته في مدار الخلقة ولو كانت سببيتها المعتبرة للعلم باعتبار ترقيها الى
مرتبة الاعلى منها قوله وقيل جوهر وهي النفس بعينها بعينه قال الفاضل الخيالي
والعرف واللغة يدلان على مغايرتهما ولذا قال قيل ثم كلامه اقول دلالة
العرف واللغة على ذلك اذ يقال فلان عاقل وفلان اعقل ولا يقال
وجه لهذا على تقدير كون العقل عين النفس اقول ولا يخفى على الفطن

ان العرف واللغة على هذا يأبى عن ان يكون المراد عقل الهيولاني
تأمل ثم اعلم ان الاستاد تعمد بعقرانه بعد نقل كلام الخيالي قال وانت
تعلم ان ما استدل على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل
على صورته فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر الحديث وقوله عم
اول ما خلق الله العقل يدل على انه هو النفس نفسها والاولى في الترجيح
ان يقال ان ظاهر كلام المص يستدعي المغايرة حيث عد العقل من
اسباب علم الخلق وذلك يدل على ان العقل كعديله مغاير للنفس فكانه
قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر احتراز ليس على ما ينبغي دون على الاطلاق
مع قطع النظر عن المقام ثم كلامه حاصل كلام الاستاد الاعتراض على
الخيالي بان الاستدلال بالحديثين على جوهرية العقل يدل على ان اطلاق
العقل على الجوهر ليس خلاف العرف اللغة لو وقع في كلامه عليه السلام والاحاديث
واردة باللغة والعرف الا انه في وروده على الخيالي محل نظر لانه
قال العرف واللغة يدل على مغايرتهما اي في العرف واللغة لم يقع اطلاق
العقل الذي يرتبط باراد الانسان على ما هو نفس النفس اذ يقال فلان
عاقل وفلان اعقل من فلان ويقال فلان ذي عقل وهذا لا ينافي
ان يكون لفظ العقل مستعملا في جواهر غير الانسان وما في الحديث
الثاني مقطوع في ان المراد منه غير الانسان وما في الحديث الاول
الصالح جوز ان يكون المراد غير عقل ما ينسب الى افراد الانسان فالاستدلال
بالحديثين على جوهرية العقل المنسوب الى الانسان يكون محل كلام قوله الغاشي قا

بالوساطة

بالوسائط يحتمل ان يكون المراد من الغائبات النظريات ومن الوسائط
الدلائل لان تقابله بالحسيات لا يلائم ذلك المعنى بل الاولى ان
يراد بالغائبات عن الحس وبالوسائط ما يكون واسطة في حصول الادراك
من غير القوى الحسية سواء كانت تلك الوسائط الحركات الحسية او انظار
العقلية اذ ما يحصل للانسان من الادراك في المبادي من الاحوال
فليس الا باحساسه المحسوسات ثم يحصل لها المعلوم البديهية بغير المحسوسات
بالانتزاع عنها ثم يحصل لها النظريات بالنظر اما علم النفس بنفسها وصفاتها
فحضوري لم يتعلق الغرض ببيانه لعدم مدخليته في معرفة المبدء والمعاد
ولو بالنوع قوله سبب للعلم الصالح قال الاستاد تغمده الله بغفرانه
قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي او نحوهما
اشارة الى العموم تم كلامه وقد يقال ان قوله وما ثبت منه اي جاري
ومجرى التقييد بهما تم كلامه تغمده الله بغفرانه قال الفاضل اللاري وانت خبير
بان قوله ما ثبت منه اي اشارة الى تقسيم العلم المستفاد من السابق اي
عدم التقييد بالضروري او الاستدلالي وهذا التقسيم لا يضر لعموم المشار
اليه بل يؤكده ويصرح تم كلامه اقول لا يخفى على المتأمل ان كلام الفاضل مبني
على ان من قال لما بعد تعال توهم ان التقسيم اليهما مناف لعموم المشار
اليه بالاطلاق وتوهم لجواز ان يكون مقصوده انه لا يلائم القول بالاطلاق
الاطلاق وعدم التقييد لواحد منهما اشارة الى العموم لان قوله وما ثبت
منه اي جار مجرى التقييد بهما فيكون تصريحا بالعموم فاذا كان في العبارة

التصريح بالعموم فلا يلائم القول بان في العبارة اشارة الى العموم الا ان مثل هذا السؤال لما لم يكن مضرا وليس فيه فائدة قوية فاشار بعد بقوله الى ضعفه بقوله قد يقال مع انه و لو سلم ان يكون مراد القائل بالاستفادة من قد يقال الخ ان التعقيد بها المستفاد من التقسيم مناف للعموم الا انه يمكن ان يكون بناءه على ان قوله و ما ثبت منه يدل على التقييد بها و بما مخصوصا بان العلم الحصولي على قول الاكثر فلا يصلح ان يكون اشارة على العموم المساوق لجميع اصناف العلم ولا يلائم هذا الحمل عبارة التقييد بها وجه الضعف ان مقصود المحشي من بيان انه بعد العلم رد قوله التسمية المصرحة في آخر هذا الدرس بقوله رد قوي من المخالفين وتخصيص الذي يستفاد من قوله و ما ثبت الخ لكن هو مع ان قوله و ما ثبت منه الخ لا يدل على الحصر فلا يكون دالا على ان العقل بعد للعلم المقيد بها بعد ما اشير بعدم التقييد اي بسبب للعلم عموما او الحمل ان يكون قوله فما ثبت منه من قبيل التخصيص بالذكر لما هو الاهم والاكثر صح الخ فيه ان الظاهر من قوله لما فيه الخلاف للطاعنين ان بذلك التصريح يستفاد ان الواقع العموم لا الخصوص فيكون ردا للطاعنين الا انه لا يستفاد ذلك من هذا التصريح اذ عدم سببية العقل في النظريات لا ينافي سببيته مطلقا فكيف ان يكون عدم سببيته في الالهيات منافيا لها لجواز ان يكون سببيته باعتبار الدهنيات وغير الالهيات فلا يستدعي ذلك التصريح عموم سببيته يمكن ان يقال لما يستفاد من عدم تقييد سببية العقل بالنظري او

العموم

البديهي

البديهي او غير بما يعتد والمعتد به ما هو معتد به في عد ملته انه سكت على
وجه العموم كما اشار اليه المحشي فيصلح ان يجعل ردا اشارة الى السمنية
وبعض الفلاسفة مع ان منطوق كلام الشارح ليس الا انه صرح ماكيد المنافية
خلاف الطوائف وهذا لا يستلزم دعوى حصول الرد بمجموع اقوال
المخالفين فيكون ثم اعلم ان ما قاله بعد بقوله والاولى ان يقال جميع
المتعلقات في النظريات لما نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى　تعليقات
الحس على ما هو المناسب للمقام ثم كلامه مجمل نظرا الى البناء على ما نقل
عنهم نقلا ضعيفا عقلا ونقلا اما ضعفه انكارهم الحسابيات عقلا فان
قولهم لا طريق الى العلم سوى الحس ليس من المحسوسات فيكون مبطلا
لنفسه وايضا المشهور انهم طائفة من حكماء الهند قائلون بالتناسخ نافي
عنه لان القول بالتناسخ ليس من المحسوسات ولا وجه لاطلاق الحكمة
على منكر غير الحس واما ضعفه نقلا فلما وقع في كتب المفصلة المعتبرة كالمواقف
من ايراد خلاف السمنية في افادة النظر للعلم ثم قالوا نقل عنهم انكار غير
الحسابيات الا انه مستبعد جدا　لما فيه من خلاف السمنية فيه ان السمنية ليسوا قائلين
بافادة التواتر ايضا فينبغي ان يصرح فيه ايضا بانه سبب العلم لو كان البحث عن
الخلاف الا ان يقال التصميم خلاف بعض الفلاسفة بدعوى التعرض للخلاف
في سببية العقل ويكفي هذا القدر في النكتة سيما اذا كان مقابلا بالتمسك بطول
العهد　وبعض الفلاسفة قال الاستاذ بعد نقله انه نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن
تحصيل اليقين في المباحث الالهية والمهندسون انكروا افادته في الالهيات

بل الطبعيات ايضا واعترفوا في الهندسيات والحساب ثم كلامه يفيد بعنوانه

اقول لما صرحوا بان التحصيل ليس الا في النظريات لان بديهيات مستغنية

التحصيل ليستفاد من صحة التعقل بل فيهما الحصول فعدم التحصيل لا يستلزم عدم فهمام

العلم لجواز ان يكون بالحصول بل بالحضور ايضا فلا يتجه ما قاله بتمد بعنوانه

ان ليس مسلك الفلاسفة الا العقل والكمال الحكمي الموجب للبهجة الكبرى

لا يحصل الا بالعلم الثابت الواقع وهو التعقل فلزم ان لا يحصل لهذه

الطائفة هدى الى الالهيات التي هي المقصد الاقصى حتى في وجود الواجب

وتوحيده وذلك مستبعد عنهم جدا خصوصا عن المعلم الاول لان مسلكية

العقل لا يقتضي ان يكون بالكسب كيف مع ان مسلك الاشراقيين ايضا

العقل وحصول اكثر المطالب العالية لهم بانعكاس اشراقات القدسية بحكم مناسبة

حصل لهم بالمبادي العالية باستعمال قوى حتى قال الشيخ قد علمنا الكثير من المطالب

ليس لنا دليل على احدها العلمية دون النظرية ثم اعلم ان الخلاف في

افادة النظر للمطالب الالهية ليس يستبعد لجواز ان يكون لكمال الرفعة

مسائلها بحيث لا يكون للنظر سبيلا الى التعقل بها بل بحيث يكون لابد

فيها من حدس او كشف يحصل ثمرا ولة العقول العلمية والانطباق بالمبادي

العالية ويكون التعقل في الالهيات بالعيان والكشف او الحدس ويكون

المذكور في الالهيات بل في الطبعيات مقدمات موصلة لصاحب الحدس

او العيان الى التعقل لا لصاحب النظر ولذا اكثر الادلة المذكورة فيها

ليس مما يحصل الجزم على المطالب لصاحب النظر بها ولذا قال المحققون من

امن

95

العقلاء يقولون في كثير من مواضع البيان فمنهم من ذاق ومنهم من لم
يذق لم يفهم   فعدم إثبات ما يفهم أي الاستدلال بكثرة الاختلاف وتناقض
الآراء على عدم إفادة النظر للعلم إثبات لما يفهم هو كون النظر مفيدا للعلم
للعلم فيه أن هذا إن كان بالنسبة إلى مانعي إفادة النظر مطلقا فيتجه أنه على
تقدير تطرقه ذلك المدعى فيجوز أن يكون ظنيا وأما الخلاف في
إفادته اليقين أما على تقدير أن يكون بالنسبة إلى مانعي إفادته في الإلهيات
فيتجه أمر آخر أيضا وهو أن هذا النظر ليس في الإلهي إذ ليس الموضوع
في ذلك الدعوى الإله ولا صفاته بل موضوعه النظر والجواب بأنه
عدم المعلومية بالنظر إلى الذات والصفات حكم إلهي بأنه يستفاد من كلامهم
المسئلة سواء كانت من الإلهيات أو غيرها لا بد أن يكون محمولها من أعراض
الذاتية بالنسبة إلى موضوع ذلك الفن فالأولى أن يقال في الجواب ليس
الإلهية عند الحكماء مخصوصة بما يكون الموضوع فيها الواجب بل يتناول الكل مما
لا يكون اختلاط المادة شرطا لأحد من وجوده حتى عدوا الأمور
العامة من الإلهيات والنظر وليس مما يكون اختلاط المادة شرطا لوجوده فيه تأمل

قال زعموا الخ حاصله كلام الزاعم أنه يتطرق الإلزام أي من قال
بإفادة النظر يصح أن يستدل إلزاما عليه بأن كثرة الاختلاف في النظريات
دليل على عدم إفادة النظر للعلم لأنه مسلم عنده وإن لم يكن تاما في نفسه
قوله فلنا الخ قال الأستاذ بعد تعداده تقريره على ما في شرح المقاصد
هو أن يقال إن ما ذكرتم إن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه

كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبي ولبلنا ... لما
عن المعارض واثبت خبر بانه فعلى هذا لا يتجه ما قاله الفاضل المحشي يرد عليه
ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه تم كلامه تعمده بغفرانه
حاصل كلام الاستاذ انه يجوز ان يكون مراده بما في الكتاب محصل ما
في شرح المقاصد بان يراد بقوله اما ان يفيد شيئا ان يفيد نوعا ما
مما هو المقصود وهو ههنا ابطال المذهب يكون المراد بسلب عدم اللغوية
لان ما فيه فائدة ولو بطريق ليس ارادة فاسدة وبقوله او لا يفيد
فلا يكون معارضة يكون المراد ان لا يكون حاصل الاعتبار في
مقام المعارضة للغوية اذ لم يترتب عليه شيء من المقصود فلا يكفي للمعارضة فح
لا يتجه ما قاله المحشي لان ما يفيد شيئا من المقصود لا يسمى في العرف بالفاسد
الذي هو غير لائق للاعتبار اذ لا بد من دعوى الفساد بذلك المعنى المصير
اعتراضا ثم قال تعمده بغفرانه في الحاشية وفيه ان افادة بطلان
المذهب لا يستلزم اثبات ما يدعيه بزعم كلامه تعمده بغفرانه لعل المراد
ان الغرض من قوله قلنا ان يفيد شيئا الجواب عن الاعتراض المذكور
بعنوان زعموا على القول بلزوم اثبات ما يعم من ابطال افادة النظر
ما المنظور لا يصلح دليلكم قولنا ان يفيد الخ للجواب عن الاعتراض بعنوان
زعموا اذ محصله انه لا يسلم ان يكون في الابطال اثبات ما يدعي عا
ما يلزم من الجواب المذكور ان يكون النظر يفيد بطلان ما ذهب اليه
من ان النظر ليس يفيد وان كان بتلك الافادة بطريق الالزام وهذا

لا يستلزم

لا يستلزم لاثبات مقدمة الممنوعة هو ان فيه اثبات ما نفي لان المنفي افادة
النظر بالقطع وبحسب نفس الامر فلا يكون الجواب مصححا الا ان يكون في
ابطال افادة النظر بالنظر اثبات بالنفس او يكون المراد ما في كون النظر
مفيدا في المطالب الحكمية التي موضوعها الموجودات الخارجية او يكون
المراد ان ما نفي الافادة في مطالب يكون معرفته كمال الانساني
ثم قال الفاضل في الحاشية الحاسة الا ان يقال المراد الافادة بطريق
القطع بان لا يكون بالالزام لكن اصلاح النقض الى شق الثاني ثم كلامه
بعد نقضه لا يجعل الجواب بارادة افادة بطريق القطع لا يعتد على
التقديرين الاخيرين بل الظاهر على الاول الصاه لم يعد لو حمل على
ما في شرح المقاصد فتأمل انه انما يشبع في ما ذكر في هذا الكتاب دون
ما نقل عن شرح المقاصد ثم اعلم ان منظور بعد نقضه ارادة المذكور
الاعتراض الى شق الثاني لانه اذا كان المراد بقوله ان كان مفيدا
لشيء الافادة بطريق القطع لا بمجرد الالزام فيتجه الاعتراض على شق الثاني
هو قوله او لا يفيد فلا يكون معارضة اذ يتجه ان عدم الافادة
بطريق القطع لا يستلزم ان لا يكون معارضة لجواز ان يكون المعارضة بطريق
الالزام   المعارضة احد طرفي المناظرة وهي النظر بالبصيرة من الطرفين
لاظهار الصواب فما لا يكون مفيدا بالقطع بل يكون مفيدا بطريق الالزام
لا يكون معارضة فتأمل   فان قيل قال الاستاد بعد نقضه لا يقال هذه الشبهة
بعد عدم العلم بافادة النظر دون اشعارها في نفسها لان اللازم

من عدم كون افادة النظر بديهيا وعدم الاقتدار باثباتها بالنظر
ليس الا ان لا يكون لنا سبيل الى العلم بافادته لا ان يكون افادة النظر
مما لا يتحقق له في نفس الامر ويجوز ان يكون الشيء متحققا في نفس الامر
مع امتناع العلم بمصحوبه لان المثبت اي لانا نقول المثبت ادعى
صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المعترض يرتب علم العلم بالصدق
فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء
العلم فاذا افاد الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق يثبت مدعى
المنكر انتهى كلامه حاصل الاعتراض ان ما في دليل فان قيل ظاهر في
انه ليس مناقضة ولا نقض بل معارضة والحال انه لا يصلح لها لانه
لا يفيد خلاف ما ادعى الخصم وحاصل الجواب بقوله فان المثبت الخ
يفيد خلاف ما ادعى لان من جملة ما ادعاه ان افادة النظر للعلم معلوم
قال الفاضل الداري لا يكون مقصود المثبت مبنيا على العلم بالصدق بل
على الصدق في نفسه لان المقصود سببية العقل ومستندية النظر في نفس الامر
سواء كان العلم به او لم يكن تم كلامه اقول المعلومية مما يتوقف عليه المقصود لانه
مقصود المقام بيان اقسام الواقعة لاسباب العلم اذ المشايخ لا يعدون من
الاسباب الا ما يكون معلوما بالقطع ولذا لم يعدوا القوى الباطنة من اسباب
العلم مع ان مخصمهم على انه لا دليل على اثبات القوى الباطنة الا ان لنا
دليل على عدمها فيكون معلومية افادة النظر للعلم مما يترتب عليه المقصود
فيصح ان يقال له يدعا صحيحا لتوقف المقصود عليه ثم اقول يمكن ان يجاب

عن السهو بوجه آخر ايضا وهو ان المعارضة يمكن تصحيحها باعتبار ان القول
بان النظر مفيد للعلم يلزمه العلم بكونه مفيدا للعلم لان ذلك لازم
الحكم ولا اقل من ان يكون لازما له عند العقل الناظر والتوجه الى
حال الحكم وابطال اللازم يستلزم ابطال الملزوم فيلزم بطلان مدعى
الاصل وهو الحكم بكون النظر مفيدا للعلم اسناد النظر اى اسناد افادة
النظر الصحيح مطلقا للعلم بافادة النظر الصحيح المخصوص للعلم على حذف
المضاف فى الموضعين **قوله** وانه دور اى الاسناد المذكور مستلزم للدور حرره
الاستاذ تغمد الله بغفرانه بان اسناد المذكور مستلزم للدور المصطلح لان العلم
بالكلية اعنى كل النظر الصحيح مفيد للعلم موقوف على العلم بافادة النظر
المخصوص الذى يستدل به على ذلك الحكم الكلى وهو من فروع ذلك
الكلى والحال ان العلم بالفرع مستفاد من الاصل الكلى بضم صغرى
سهلة الحصول اليه هكذا هذا النظر نظر صحيح وكل نظر كذا مفيد للعلم ينتج
هذا يفيد العلم ثم قال تغمد بغفرانه ومن هذا ظهر انه لا حاجة ههنا الى
حمل الدور على المعنى الذى هو حاصله اعنى توقف الشئ على نفسه كما ارتكبه حمل المجازى
الفاضل المحشى اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور ثم كلامه
تغمد بغفرانه دوافعه تغمد بغفرانه المحقق المتبحر نور مرقده حتى قال الحمل على
المجاز يحمل من غير موجب **اقول** لعل وجه حمل المحشى ان الاولى التصرف فى
اللاحق لا العكس وقوله اسناد النظر بالنظر سابق على قوله وانه دور ومفاد
السابق توقف الشئ على نفسه فحمل لاحقه هو انه دور عليه مع انه ناف

عن تحرير الاستناد بعد تعذر انه قول الشارح في الجواب والنظر قد يستنظر
مخصوص لا تعرض عنه بالنظر الخ لان على تحريره فالجواب ليس الا الاعادة
هذا النظر ليس من فروع كل النظر بعد لانه بديهي لا يحتاج الى جعلها كبرى
لشكل بعد اعادته غاية الامر انه فرد منه والجواب المذكور ليس بعينه وسوط
ولا يستلزم له لجواز ان لا تعرض عن هذا النظر بالنظر الا انها تكون من فروعها
نظر ما تقال زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل وكل فاعل مرفوع **قوله**
فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة او برهن في كتب الحكمة ان النفس واحدة
بالذات والتفاوت انما نشأ من التشخص الحاصل من التعلق ببدن مخصوص
فالتفاوت في خواص الادراكية انما نشأت من تفاوت القوى النظرية
المستتبعة لخواص المزاجية وهي متخالفة والا لم تعدد الاشخاص لاتسا
ودليل كون التفاوت فاحشة في خواص القوى العقلية كون التفاوت
فاحشة في الصور الذي هي ايضا معلول للامزجة **قوله** واستدل من الآثار
قيل اي اخبار اخيار الامة الا انه يجوز يكون المراد من الآثار معناه
اللغوي الذي هو الاعم كما يلائمه لفظ الاستدلال وانما يدل خواص
يصدر عن الاخيار وغيرهم بالتفاوت لان آثار التي ظهر من النبي
عليه السلام مثلا كذا فاق الحكم مع عدم ملائمة غيره وان كان في القدرة
جائزة ان يكون بدون التفاوت من القوة النظرية الا انها في
الحكمة ليست بجائزة لان الحكم تقتضي ان يكون لكل شيء سبب ملائم والقضاء
الادب يقتضي ان يكون الواقع ان كلا من النبي عليه السلام واصحابه في

ذاته بحسب الاستعداد متفاوتة في الصفات الكمالية فان قيل الاستدلال
فرع النظر قلنا ليس المراد معنى الاصطلاحي بل اصل الدلالة بمعنى اللغوية
والشهادة من الاثار مثل قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل
والدين وقوله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة واذا كان التفاوت
فيهما وانما يلزم التفاوت في خواص الذاتي كالعلوم ومثل قوله
عليه السلام كلموا الناس على قدر عقولهم ومثل قوله عليه السلام انهن
ناقصات العقل والدين ويؤيد جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل
قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اشارة الى الجواب باختيار الشق الثاني
حاصله ان المطالب النظري هو افادة النظر للعلم معبر بعنوان النظر الملحوظ
على الوجه الاجمالي يمكن اثباته بنظر مخصوص ملحوظا لا بعنوان ويكون
العلم بافادته العلم ضروريا غير محتاج الى نظر آخر وان كان محتاجا
اليه حال كونه ملحوظا بعنوان النظر اذ الحكم يختلف نظرية وبديهية باختلاف
العنوان قوله بل لكونه نظرا صحيحا الخ اقول الظاهر ان هذا في مرتبة الدعوى لكن
من لم يسلم ان كل النظر الصحيح المقرون بالشرائط مفيد للعلم لا يسلم افادة
هذا النظر المخصوص لكونه نظرا صحيحا مقرونا بالشرائط غاية ما هو المسلم
انه ليس لخصوص المادة حتى لو تجرد النظر عن خصوصية هذه المادة ورتب
مثل ذلك الترتيب يحصل الاشتغال لا انتاج لا يفيد الا افادة ان هذا
اتصف من النظر قوله وما يثبت الخ اقول الظاهر ان يكون مراد المص ان هذا سبب
من اسباب العلم يفيد نوعي النظري والبديهي من العلم وان يكون مراده بالضروري

هو البديهي مطلقا كما ان المراد بالكسبي هو النظري لان حمل التقسيم على
التقسيم الى نوعين اولى من الحمل على التقسيم الى الصنفين وان كانا
متساويان في المقام فكيف اذا كان التقسيم الى النوعين انسب بالمقام ومناسب
بالسابق التقسيم الى النظري والكسبي والبديهي والضروري بمعنا هما الاصطلاحي
لنصر على وقف السائل وهو ان المتواتر موجب للعلم الضروري وخبر الرسول
للعلم الاستدلالي والشارح بان خبر الرسول هو الاستدلالي بمعنى النظر
قوله فيكون كل نظر الخ واما ارادوا ذلك لعدالتيجة ان الكلية لا تنتخصوصية
فيكون كلام الشارح هذا صحيح في ان الشارح هي الكلام على مذهب الآمدي من
ان كل نظر مفيد للعلم لا على مذهب الامام من ان بعض النظر مفيد فما
احتمل في كلام الشارح ان يكون على مذهب الامام ليس على ما ينبغي
وفي بحث هذا المنع زيادة تفصيل الخ قال نور مرقده يحتمل ان يكون
اشارة الى تفصيل الشيخ ابن السينا في دفع الدور الذي اورده الشيخ
ابو سعيد بن ابي الخير على الشيخ ابن سينا على الشكل الاول ثم كلامه
اقول ان المنقول عن الشيخ على ما اورده الشارح في بحث النظر من المقاصد
وهو ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من عدم الافتقار
الى الدليل او الافتقار اليه باختلاف التعبير وبهذا انحل ما يورد على الشكل الاول
من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد
موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها ثم كلامه والمذكور هنا
ورب الله وليس فيه زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب ثم قال نور مرقده

اوا شارة

او اشارة الى ما يقال في دفع الدور ان اثبات المط بالدليل استفادة
العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وفي
ما ذكره في شرح المقاصد ثم كلامه نور مرقده اقول الظاهر ان التفصيل في المنع
انما يكون باعتبار تفصيل سنده وباعتبار السند ما في شرح المقاصد بحث آخر
كما سنبينه فلا وجه لكون المنع المذكور هو المذكور في شرح المقاصد مع سنده
والاعتراض عليه بكون تفصيلا للمنع المذكور في هذا الكتاب وعلى
تقدير ان يكون المذكورين في الكتابين واحدا الا ان القول بان ما ذكر في
الشيء تفصيلا له او مما له دخل في تفصيله ليس على ما ينبغي واعلم انه لا بد
من نقل ما في المقاصد ليظهر صحة ما قلناه قال الشارح في شرح المقاصد فان
قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات
المرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بكونه
فالموقوف فيه التصديق والموقوف عليه هو الصدق هذا كما ان تصور
الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور بتصورها وان لم يعلم
الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم من القياس هو صدق
النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها
فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة ولكونها مستلزمة للمط بديهة او اكتسابا بل
على ما تقرر ان العلم بتحقق الملازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق الملزوم
وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان
التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال ثم كلامه وفيما

وفيما قال الشارح في شرح المقاصد امور يظهر بالتامل قوله اي باول توجه من غير
احتياج الى الفكر يحتمل ان يكون المراد باول التوجه عدم سبقه امر مطلقا
فح الظاهر ان لا يكون المراد بالفكر في قوله من غير فكر النظر بالمعنى الاصطلاحي
ويحتمل ان يكون المراد ما لا يحتاج الى الواسطة في التصديق ويكون قوله
من غير فكر بيان له وما قاله المحشي من انه لا يلايمه تعريف الشارح وانه
ثم كما سيظهر لك يحمل تعريف الشارح قوله وما يقابله بالاستدلال اي النظري الدليل
الظاهر من العبارة ومقام تقسيم العلم ووقوعه عقيب قوله وخبر الرسول
يفيد العلم الاستدلالي مع تصريح الشارح بان المراد به النظري يكون
المراد المعنى الاصطلاحي نعم قوله كالنار والدخان ظاهر في اللغوي
الى ان المناقشة في المثال الذي يكفيه الفرض ليس من داب المحصلين
وليس المقام مقام تحقيق الاستدلال وقسمه وايراد مثال الواقعي
توجب التطويل الذي لا يناسب ارتكابه بهذا المختصر واذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا كان المراد بالاستدلالي المعنى المصطلح فالظاهر ان يكون
المراد بالبديهي المقابل له ايضا كذلك فلا يكون المراد بالضروري
ما يكون حصوله بالاضطرار لظهور ان ليس كل فرد من افراد البديهي
بالمعنى المذكور كذلك فالظاهر ان يكون المراد بالاكتسابي مساوي الاستدلالي
لا الاعم لان الاعم لا يقابل للضروري المذكور قوله بان الكل اعظم من جزئه
فبل ليس نقض القاطعة مع ضعفها ولا الجزء الذي لا يتجزى مع وصفه
اعظم من كل من الاجزاء فلنا الكلام في المركب المقداري فاعترض عليه

بان الجسم

بان الجسم المركب من الاجزاء الذي لا تتجزى ليس باعظم من كل جزء اذ ليس لها
مقدار حتى يقال للكل انه اعظم منها واجيب بان المقصود بيان حال
المقدار بين فلا بد ان يكون الجزء ايضا مقدارا فان اعتبر الاعراض المركب من
من الهيولى والصورة قلنا مع ان المسائح ليس القائلين بذلك فيجوز ان
يكون المراد من الاعظم معنى المجازي وح لا يحتاج الى اجوبة السابقة
في دفع اعتراضات السابقة ايضا قوله اي النظر الى الدليل قال الاستاد تغمده
لغفرانه ولا يعد ان يعتبر الاستدلال بنفس الدليل ثم كلامه اذ يقال الدليل
حجة لعلية على الخصم مع كونه مصدرا مبالغة فيجوز ان يقال له الاستدلال
ايضا مبالغة فيه انه لا مناقشة في الاصطلاح الا ان الكلام في الاستعمال
فيه قوله وقد يخص الاول باسم التعليل لكونه استدلالا من العلة وهو المسمى
بالبرهان اللمّي وقوله والثاني بالاستدلال لانه استدلال من المعلول الى
العلة فهو بمنزلة الدليل والعلامة والاثر بالنسبة الى فاعله وهو المسمّى
بالبرهان الانّي قوله الاكتسابي اعم مطلقا قال الاستاد تغمده الله بغفرانه
اي بحسب الصدق والحمل وعند بعض المحقّقين اعم منه بحسب المفهوم
واما بحسب الصدق فمتلازمان بالاتفاق ثم كلامه اقول لا يقال التعريف الكسبي
تمام ذكره وسواء الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل
والنظر في الاستدلالات فالعموم محروم بحسب الصدق ولذا قال التفسير
المذكور فالاكتسابي اعم الخ بطريق التوزيع فلو لم يقل البعض بهذا المعنى
وقال انه بمعنى آخر فلا بد من نقله والا فالمستفاد ان يكون الاختلاف باعتبار

المعنى المذكور لانا نقول مراد الاستاد نمد ١ لعفرانه ١ بعض المحققين صاحب

المواقف ومن المشهور ان عنده الاكتسابي ما يكون جميع ما هو لا بد فيه

بطريق الاختيار والضروري والكسبي لا يتعلق بهما فطريقان للعلم لا غير

والواقع ان ليس الطريق الاختياري غير النظر وان امكن نعم قوله بالاختيار

مناف لما ذكرنا ولا من كونه اعم بحسب الصدق عند غير هذا البعض

اللهم الا ان يقال هذا داخل في معقول بعض المحققين فيه تأمل قوله في

الحساب الظ منه القول بان جميع الحساب اكتسابي كما ان جميع الاستدلالات

اكتسابي وهو محل كلام او قد يحصل بلا اختيار وكسب سيما في الملموسات كيف

ولو كان باختيار نا لم يحصل ادراك البرد في الشتاء وادراك الحر في الصيف

فيه تأمل قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما وقع في عبارة هذا

الرسالة الا انه لا يصح حمله عليه لان الضروري على البديهي بطريق

الاطلاق قوله بغير ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق قال الاستاد

نمد لعفرانه قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة

انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم منه كون العلم الحقيقي الواجب

تعالى ضروريا ثم كلامه والظاهر ان الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى

القيد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل تجوز سيما على ما ليس من

شانه ان يحصل وايضا قد سبق فيه بان مثل هذه القرينة في باب التعريفات

غير مقبولة ثم كلامه نمد لعفرانه اقول ايراد القيود في التعريفات قد يكون لاخراج

ما يتوهم دخوله كما ذكره قيد النفس في تعريف الجزئي ومنع توهم الدخول ممكن

ويمكن

ويمكن ان يقال في دفع المناقشة في القرينة بان من الجائز ان يكون
ان يكون من قوله تعريفه ان من اقسام الحادث انه من العلم الحصولي
لان للمدركات ليست علم بغيرها وبغير صفاتها الا العلم الحصولي وحصول
ذاته تعالى بالكنه في المدرك مح وان كان معلوما للنفس بالعلم الحضوري
او يكون المراد انه من العلم الذي حدث ووقع لانه معنى من اقسام
علم ثبت بالفعل والمتبادر منه انه حاصل وواقع بالفعل وفي الكتب تعيين
ما الموصولة الواقعة في تعاريف الواقع كثير حتى قالوا انه له اللام واعتبار
ورسم المقسم في تعريف الاقسام شايع كما وقع في فوايد الضيائية
وغيره من شروح الكافية عند ارادة الاسم من ما الذي وقع في
تعريف المسند اليه وتعريف المرفوع وغيرهما اعلم انه قال بعض الاعزة
قال الفاضل المحشي لكن يرد ان بعضهم ادرج الحساب في هذا القسم اي
الضروري لتوقفها على امور غير معدودة لا يعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه ان الشارح
حمل التعريف اي التعريف الضروري على نفي القدرة وذلك البعض حمله على
نفي الاستقلال القدرة ثم كلامه ولا خفاء في ان المتبادر من القدرة
عند اطلاقها القدرة التامة وحمل اللفظ في تعريف على المتبادر واجب
عند انتفاء القرينة الواضحة وقد يمنع المتبادر اي كون المتبادر استقلال
القدرة وقد يقال ان المتبادر خلاف المذهب اي لا بد من الحمل على غير
المتبادر لان المذهب غيره ولو قيل ان المراد استقلال القدرة بطريق

العادة بمعنى ان يكون قدرىا كافيا فى تحصيله عادة وذلك ليس خلاف
المذهب قلنا ان الكسبى قد يتوقف على الاشياء الضروريه كالمبادى
الضروريه فلا يكفى قدرىا فى تحصيله عادة الا ان يقال الغير بالامور
القريبة وايضا ان مثل ما قيل فى الحسابات محتمل فى الكسبيات والنظرى ايضا
وعدم العلم بالشئ لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرىا فى تحصيل النظريات
والكسبيات وايضا ما ذكره البعض فى بيان توقف الحسابات على
الامور الغير المقدوره من قوله اذ لا نعلم ما يحتاج لا بعد ما ادعاه اذ
عدم العلم بما وهى وكيف يعد الحكم بكون الامور غير المقدوره موقوفا
عليها والحق ان امر التوقف على الامور الغير المقدوره غير معلوم فى
الحساب كما انه غير معلوم فى النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال
والحكم بالتوقف فى احدهما دون الثانى فى الآخر تحكم بحت ولهذا لم
يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحساب فى هذا التعريف كلامه بعد بعفرانه اقول
محل تأمل ان يكون الحق ان امر التوقف على امور غير مقدوره فى الحساب
غير معلوم كما فى النظريات وان يكون مجرد احتمال والافتراق بين الحساب
والنظريات يكون تحكما لان كل نظرى لا يمكن حصوله لنا الا بما يكون عادة
بقدرتنا واختيارنا اذ لم يحصل الامر بنا المقدمات المعقوله التى هى
المبادى القريبه لها وهى فليس للنظرى ما يتوقف عليه القريب الذى لا يكون
باختيارنا بخلاف الحساب فان يتوقف كل منها بلا واسطة على ان يتحقق الموجود
الخارجى الخاص على وجه خاص ليس عادة لنا القدره التامه عليها بل ليس

اصل

اصل القدرة عليها لنا وقد يحصل لنا بعض الحسيات من غير احساس بها وتدبرها
بخلاف النظريات فانه لا يحصل الا باحساس فلا يكون الفرق تحكما وايضا
لا يعلم انه على تقدير الحصول بأيّ كيفية يحصله وماذا كيفيته وحالته المخصوصة له
بخلاف النظريات فان العقل ليس بحاكم بتوقفها توقفا وربما على امور لا
يكون مقدورا بل يحكم بعدم توقفها على ما لا يكون مقدورا اذ يحكم العقل عند
الظفر على طريق اكتساب التصديق مثلا وادلة انتاج الادلة بحكم العقل ان
ليس ههنا امر آخر يكون حصول المط موقوفا عليه كيف ان يكون موقوفا مما لا
يكون مقدورا ومن الممكن القريب الى الوقوع ان يكون له علم بما هو بصدد
انه على اي نوع يحصل اذ العارف بالقانون على تقدير الحصول
على كيفية الكنه والوجه وغيرهما من الخصوصيات التي مناسبة بوجه الذي
يعلق القصد بتحصيله من هذا الوجه وانه متى يحصل كالعلم بانه يحصل في زمان
الفراغ عن بعض المبادي فلا يكون النظريات كالحسيات فيكون عدم الفرق
بينهما بيّن فكيف يكون الفرق مجرد احتمال وتحكم بحت فلا يصير سببا
لعدم تفاوت النسبة وايضا اقول محل تامل بما قاله بعد تقريره وما ذكره البعض
في بيان توقف الحسيات على الامور الغير المقدور بقوله لا يعلم ما هي
الخ لا يفيد ما ادعاه اذ يمكن ان يقال كون الحسيات موقوفا على
امور لا يكون مقدورا مركب من القول بتوقفها على امور ومن ان
تلك الامور ليس مقدورا والاول لا يحتاج الى الدليل لبداهة احتياجها
بوجود المحسوسات في الخارج وبوجود كيفية محسوسة مخصوصة بتشخص الجوهر

المخصوص بها فاستدل على اثبات الثاني بقوله اذ لا يعلم الخ لانه
لو لم يكن توقفها الا بامور يكون بقدرنا ومن البين ان عند
تحقق جميع ما يتوقف عليه الشيء يتحقق الشيء بلا توقف فلا وجه لعدم العلم
بانه متى حصلت واذا كان كيفية ما يحصل من الشيء في درجات العلم
من الوجه والكنه واليقين والظن على قدر ما يكون سببا لحصوله
فلو كان بقدرنا وبعد اختيارنا بسبب اسباب لكنا نعلم انه كيف يحصل
واما انه ما هي قبلا فاولى ان يكون معلوما لنا لو كان بقدرنا
فتأمل ثم اقول لكن يتجه على المحشي ان ما وجه الاعتراض على ال بالمخالفة
على البعض لان كل شخص ليس على وجه يكون لازما ان لا يخالفه فلما كان
لكل احد ان يتبعه حتى يكون خلافه مطلقا مستدعيا للاعتراض نعم
لو كان ذلك البعض من المحققين فيمكن السؤال الا انه ح لا بد ان
يذكر لما بعد لهذا المعنى اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون اصل المقصود
الاستفسار لتحقيق المقام نظرا الى ما هو كثير في الكشاف بعنوان فان قلت
قلنا فظهر انه الخ قال الاستاد بعد تعقيد بعقوله وتوجيه النقض اي
على مقتضى الظاهر الذي اشار اليه الى الجواب عنه انه جعل الضروري
في مقابلة الاكتسابي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار
وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسم الى الضروري والاستدلالي
وذلك اي جاز لك توجيه النقض على وجه آخر وهو ان يقول
ان الاستدلالي الاخص المطلق من الكسبي وبعض الاخص المطلق اعم

مطلقا

مطلقا من بعض الاعم المطلق فاذا كان ما يقابل الاستدلالي قسما من
الاكتسابي يلزم كون ما يقابله الاكتسابي قسما منه لان الاعم المطلق
اذا كان قسما من الشيء يوجب كون ما هو الاخص منه قسما منه بناء
على ان القسم اخص مطلقا من المقسم ولا مخلص عنه الا ان يجوز ان
يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه اذ يحمل الضروري المقابل
للاستدلالي فبدأ للقسم ثم كلامه اقول ان كون بعض الاخص اعم من بعض الاعم
لا يقتضي ان يكون قسم الاخص اعم من قسم الاعم لان القسم ليس عين
القسم بل اعم من المقسم اذ بعض الشيء رفعه مطلقا والقسم للشيء ما يكون حاصلا
من انضمام قيد مع شيء يكون ذلك الشيء ايضا حاصلا من انضمام
قيد آخر اليه وايضا قوله يعد بغفرانه ولا مخلص عنه الخ لظاهره يكون محل النظر
اذ يجوز على هذا التحرير ايضا الجواب بان المراد بالضروري في المقابل من
المعنيين ولعله يعد بغفرانه بورود هذين البحثين اشار الى ضعف هذا
التوجيه بقوله ذلك اي جاز لك ثم اعلم انه قال الاستاد يعمد بغفرانه
الفاضل المحشي وليت شعري كيف يحمل الناقص ابتداء وقد مر ان العلم
لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي بمباشرة الاسباب
ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعني النظر
العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الا الاسباب المباشرة حتى
يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة لعلا ناقص ولو سلم
فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون بنظر العقل

١١

اعم من وجه من السبب المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا يناقض اصلا
ثم كلامه **اقول** بحثه على ما قاله المحشي بعد التسليم ان التحقيق انه لا يجوز ان
يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لان القسم هو المقسم مع قيد فلا
يتصور ان يكون بدون المقسم الا ان يقال اراد بالقسم ما يتناول
القسم الظاهري والقسم الصوري هو قيد القسم في الحقيقة ثم قال الاستاد
نعمه بغفرانه ولك ان تقول وجه التحسين سواء جعل الضروري ابتداء
عدلا للاكتسابي غير متناول للاختياري اصلا وجعله بما يتناولا
للاختياري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري
والاستدلالي وادرج ما عداء الاستدلالي في الضروري كالحدسيات
والحسابات اي يلزمه جعل بعض الاختياريات ضروريا لان غير الاستدلالي
مما يحصل بنظر العقل باختيار كما في البديهيات الاختيارية ثم كلامه نعمه
بغفرانه قال الفاضل اللاري على الاستاد نعمه بغفرانه الحسابات ليس
حاصله بنظر العقل حتى لزم اندراجها في الضروري لان الحاصل بنظر العقل
قسم للحاصل بالحس لما قال واسباب العلم ثلثة الحواس والخبر الصادق
والعقل ثم كلامه **اقول** المراد هي العصا بالحسابات كما هو الظاهر من اخبار الحسابات
على المحسوسات ومقصده تقابل بالحدسيات والتجربيات على انه يجوز ان يقال
هذه البحث غير مضر لتقسيم المعترض بالاخر بين **قوله** ونسايره الخ قال الاستاد نعمه بغفرانه
اي العلم ورجوعه الى الكسب تكلف ثم كلامه نعمه بغفرانه اي تكلفه بحسب المعنى
لظهور عموم امور ثلثه لدخول قسم الضروري بقسميه في احدهما وعدم ظهور وجه

كفصص

تخصيص البيان باسباب الكسب والا فحسب اللفظ انظار ان يكون المرجع الغير
اقول عموم نسبة امور الثلثة حتى لا يكون القسم الاول خارجا منها لجواز ان
يكون المراد من الاول ما لا يمكن ان يكون باختيارنا وكسبنا بان
تجاوز النفس الناطقة بسبب من الاسباب بل يكون بمجرد الحضور بمعنى
عدم غيبة المعلوم عن العالم ويؤيد ذلك قوله كالعلم بوجوده وبعض
احواله لان علم النفس بنفسها واوصافها علم حضوري ليس حقيقته الا عدم
الغيبة عن المجرد العالم والمراد بالكسبي ما يقابل ذلك ولا يكون المراد
بنظر العقل ادراكه مطلقا بل ما يكون ادراكه مطلقا مجاورا لكسب ويقوي
ذلك عدم اقتصار صاحب البداية بالعقل وارادة للنظر وما يجيء
المحشي كون الكل بسبب هو ما مر من ان الاسباب ثلثة فمحل تامل لان
بعده لانه كلام المص لا كلام صاحب البداية وليس فيه قيد بنظر العقل
وكون كل علم لا بد من سبب من اسباب الثلثة احدها نظر العقل على انه من
الجائز ان يكون المراد من قوله واسباب العلم للخلق ثلثة ان علم الذي
يحصل للعالم بسبب سببية منحصر في ثلثة وهذا لا يقتضي لان يكون كل علم
للمخلوق بكون العالم فيه محتاجا الى سبب لان علم النفس بنفسها حقيقته عدم
غيبته عن نفسه ولا يقال في العرف للنفس سبب وان كان عبارة الشرح
ظاهرا يدل على ذلك وبما فصلناه ظهر ان محل تامل ما قاله بقوله انه
الظاهر ان يقال العقل كما قال المص ولما سبقناه ظهر انه لا يخلو عن فائدة ازدياد
لفظ النظر مع ان مع قطع النظر عنه فالملائم للتقابل بالحواس ليس للنفس العقل

لىلا يتحه لظاهره اىه لا يدعيه فى المحسوسات اتصالا الا ان فى المعقولات

قوة العقلية فى مقابلها ويجوز ان يكون نظر العقلى اشاره الى الوهمى و

مقابل للحواس قوله اى نوع لفكر قال بعض الفضلاء الاولى الاقتصار

اى ذكر الفكر وترك لفظ النوع كما يقتضى المقابلة ثم كلامه بعض الفضلاء

اقول لما كان الفكر شايع فى النظريات فاراد بالنوع ليفهم ان المراد

الاعم ولذا قال الشارح كالعلم بوجود النار والمقابلة اتصالا بناء على اذا كان

فى مقابله مايكون باول النظر وان زاد قيد من غير تفكر تامل فيه

المعتبر الح فايده التقييد احتراز عن المعتبر بالاعلام فانه بهذا المعنى يجوز ان

يكون سببا للعلم وداخلا فى الخبر وعن المغتبر باعلام الله تعالى

للنبى عليه السلام سواء كان بانزال الكتاب او غيره لانه ايضا سبب العلم

ولذا استدل بالقرآن وحديث القدسى قوله معنى فى القلب فلا يتجه الاشكال بالبهايات

اللفظيه وغيرها مما لا يكون معانى حاصله فى القلب اقول يجوز ان يكون المراد

بالمعنى غير المحسوس ممالم يقع ادراكه بالحاسه على ما هو مقتضى طبعها بحسب جرى

العادة ولا يقال لما يدرك باعلام القدسى محسوسا فالمراد بالمعنى

ما لا يقال بحسب العرف محسوسا او يكون المراد بقوله فى القلب كونه مبارزا

بالنفس لعارضا معنويا يكون بحصول الشئ فى نفسها او قواها بطريق ما قالوا

برسم صور الاشياء فى النفس ولا بد من هذا التعميم مع انه يمكن ان

يقال لا نسلم ان يكون فى الالهام ادراك الاصوات يحكى بانطق التى لا

يقال مدركاتها معانى لجواز ان يكون فى الالهام بطريق حال النوم بان

بل حقيقة

يكون

يكون بطريق الاستفاضة الناطقة من المبادي معنى بصورة المتخيلة بسبب من
اسباب لها في التسبيح بصورة الصوتية فانعكس على الحس المشترك الا انهم لم
يسموا خواص الحس الباطنة قالوا بوقوع ذلك في القلب فقيل نحو بعد اعراض
آخر هو ان هذا التعريف صادق على الهام الانبياء ولم يذهب احد الى
انه ليس من اسباب العلم فلا بد من تخصيص القلب بقلب غير النبي عليه السلام
فيه انه لا يحتاج التخصيص لانه بالنسبة اليه غير ليس من اسباب العامة نعم بعد معه
الاعتراض بالصدق على كل خبر يقرر في قلب المؤمن بين تأثير يعقب الارادة
لحصوله والترامه مخالف العرف اللهم الا ان يقال نعم من الالقاء ان
يكون له ملقي الا انه لم يدرك على وجه التعين قوله بطريق الفيض قال الشاد
محمد بعقرائه اي بلا كسب واستفاضة كما هو المشهور وقد يقال لا بد من قيد
الخير ليخرج الوسوسة والقول بان الفيض لا يكون الا بطريق الخير لكن بعيد
يدريه كلامه اقول هذا على اللغة واستعمال المشهور من الحكماء مسلم الا ان
المفهوم من كتب المشايخ انه كذلك اذ لا يقال الفيض في الشرور مع اعتبار
قيد الخير لا بد من قيود اخرى والتقييد باهل الحق مقصد لان المراد بالالهام
ليس ما يعم لجميع ما القي في القلب ولا يتصور ان يذهب احد الى ان
يكون ذلك الامر العام من اسباب العلم اقول عند اهل الحق حاصله ان البعض الصوفية
قال على قوله رد الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة قال المحقق العصامي
نور مرقده فيه ان المحصور سبب العلم للعامة وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا
فان اريد السبب للعامة الخلق فلا معنى للتقييد باهل الحق ولا يدعي احد

مؤمن وعلى تقدير اعتبار
عدم الاحساس في الانكار
كما يحصل في قلب
م

لعموم سببيته ثم كلامه الظاهر ان دعوى عدم دعوى احد لا يكون مبنيا
على عدم وجود النقل لان عدم العلم ليس سببا للعلم بعدم الكون
لاعتقاده ان النقل لا يتصور ان يقول قائل ان الالهام سبب للعامة
او من الظاهر انه لا يحصل للعامة اذ قيل انا نسلم ان المحصور العلم للعامة الا انه لا نسلم
ان لا نسلم ان لا يدعيه احد وان لا يتصور ان يذهب المخالف الى انه
سبب لعلم العامة لان الظاهر بل ظاهر ان المراد بسبب العامة ان يكون له دخل
في ما يكون سببا للعامة في معتقداتهم اذ لا وجه لتخصيص البحث في علم الكلام
بما يكون سببا مستقلا او قريبا لعلم العامة او ما يكون سببا بعيدا لعقد العلم
للعامة ولا يكون داخلا في اسباب آخر وله طريق خاص لا بد ان
يبحث في الفن عنه والنص والالهام كالوحي يتصور ان يكون سببا لعلم
العامة لانه كما في الوحي اذا صار معلوما انه وحي يحصل له العلم بان مدلوله
حق كذلك لمن حصل له الجزم بمضمونه ولذا بعض الصوفية يجزمون بعينها
كما اخبره مشايخهم من ملهماتهم والسبعة الصالحون يجزمون بما وصل اليهم انه من ملهمات
الائمة اللهم الا ان يقال لما كان عادة الله جارية في النبوة التي فيها
يمكن التوسل بالظهور في ما يدعي النبي النبوة ويخلق الله المعجزة لاظهار صدقه
فيحصل خبر الله سببا لعلم العامة بخلاف الولاية فانها لا يمكن التوسل بالظهور فيكون
توسل الظهور فلا يكون مقارنا للدعوى ودليل الاثبات فلا يصير سببا
لعلم للعامة وبدون الكلام للاعلام بالدليل العقلي والنقلي على قضيته
للعامة ولا يهم ان يقال في الجواب انه لو كان السمعية للعامة بهذا المعنى

بصدق صاحب الالهام
او حصل له العلم بانه
انه من ملهماته يحصل
له الجزم
صح

فلما

فلا وجه لعدم جعل خبر الله تعالى قسماً رابعاً لأنا نقول لما كان في
المختصر قصد الاختصار وسبب العلم بخبره تعالى خبر الرسول عليه السلام
فكل خبر الله تعالى يصلح لأن يندرج في خبر الرسول صلى الله عليه
وسلم إلا أنه في نفسه يصلح أن يجعل سبباً على حدة ولذا قالوا في
أصول الفقه إن أحد الأدلة كتاب الله والآخر كتاب رسول الله
فلم يجعل خبره تعالى قسماً آخر طلباً للاختصار وليس مثل ذلك في الإلهام
لأن معلومية الإلهام تكون مثلاً بالتواتر أو السمع إلا أنهما لا يفيدان
إلا العلم بأن هذا اللفظ واقع عن فلان فلو لم يجعل الإلهام سبباً
على حدة ولا يمكن اندراجه فيهما لم يكن التقسيم حاصراً **قوله** مراده بالعلم
والمعرفة واحداً **أقول** الظاهر أنهما لو كانا واحداً في التعريف العرفي بالعارف
بالله سبحانه أنه صادق بظاهره على العلماء وحمل التعريف على المتبادر
واجب نعم يمكن أن يقال وجه اختيار المعرفة أن المخالف يدعي أن
الإلهام يفيد المعرفة وكذا شأنه أنه لو يفيد الشيء يفيد المعرفة ولذا
يقال لأرباب الإلهام عرفاء لا العلماء إلا أن هذا الوجه إنما يكون
محسناً لو كان المراد من كون الإلهام سبباً للعلم أنه كذلك بذاته
فتأمل **قوله** إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قال نور مرقده لا مجال
لإنكار أن الإلهام يكون سبباً للإدراك إنما النزاع في أنه هل يفيد
العلم الحاصل به الوثوق أم لا فالنزاع يرجع إلى أنه هل يعرف به
صحة المعلوم ومطابقته للواقع ثم كلامه **أقول** فيه أن ما ليس بمطابق ليس بعلم

في عرفهم كما يظهر من تعريف ذكر في الشرح اللهم الا ان يقال يكفي للتكثير
حصول اعتبار العلم وان كان باعتبار اخذ بعشرة بل باعتبار معناه لم
في غير هذا الفن الا ان مع ذلك يبقى الاعتراض بانه مع قطع النظر
عنه انما تم القول بعدم المجال للانكار لو كان المفيد مستندا بالنسبة الى
صاحب الالهام وقد سبق ان المراد ليس ذلك فالاولى ما قاله الاستاذ
تغمده بغفرانه الواحد الفعلية على ان الملهم في نفسه لا يكون الا صحيحا حقا ولا
يتعلق الا بالخبر او على ان على تقدير نسبته للالهام لا يكون الا الامر الصحيح
الثابت في نفس الامر ومعنى قوله صحة الشيء الشيء الصحيح الثابت في نفس
الامر يعني ليس كالحواس والعقل فانهما قد يصيران اسبابا للامر الغير المطابق
ثم كلامه وايضا يمكن ان يقال المراد انه ليس بسبب لصحة الشيء الى ليس مما
يصح بناء العمل عليه حتى الهم شخص ما لا يصح اكله **قوله** يصلح للالزام الاولى
ذكرا والفاصلة للاشارة الى الاشكال بخبر المتواتر لان افادته الالزام على
قول المرضي للنسبة هو عدم اعتبار العدد محل تأمل والمخلص ان يقول لم يحصل
اليقين كما يقولونه هذه الجماعة ولو كان المذكور او الفاصلة لم يكن
الاحتياج الى ان يقال بالمتواتر يحصل الالزام بان يكون عدم اعتبار
العدد باعتبار اقل ما يحصل باخباره العلم وهذا لا ينافي اعتبار العدد
باعتبار النهاية بان يقال اذا وصل العدد الى الالف مثلا يحصل اليقين
قوله فكأنه اراد بالعلم الخ قال بورد يعني كأنه اراد بالعلم صفة توجب
تميزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى به المذكور على عكس ما حقق سابقا في مقام

تعريف العلم ثم كلامه **أقول** في هذا الجواب إشارة إلى اعتراض هو مدفوع بما
قاله الأستاذ تغمده بغفرانه حيث قال لا يقال إن تعريفه بصفة تنجلي بها
المذكور أي ترجيح هذا التعريف بالتقدم مسلماً أي عن هذه الإرادة
لأنه يعم اليقيني وغير اليقيني كما صرح به الشارح ثم حيث قال فيشمل التصديقات
اليقينية وغير اليقينية لأنه يرده ما بينا وقال لكن ينبغي أن يحمل التجلي على
الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن
ولو قيل إن هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما
لا يشملهما أي الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال قلنا
الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب ثم كلامه
تغمده بغفرانه **أقول** فيه أن ليس المسلم إلا أنه يقال له الظن الغالب ولكن
لا يستدعي أن يقال له الظن لجواز أن يكون مثل جزئي الإضافي
ونوع الإضافي إذ يقال للحيوان جزئي ونوع والإضافي عدم اعتبار
ما يعتد لأصل الظن وعدم لزوم إيراد التعريف على وجه يتناوله
لا يستلزم عدم اعتبار الظن الغالب بأن يكون المناسب بل الواجب
إيراد تعريف يتناوله لاعتبار الثاني في باب الإيمان عند كثير من
محققي أهل السنة دون الأول إلا أن يقال الوجه في جامعنا في
الجواب عن لزوم بطلان الحصر هذا القدر من السند ثم قال الأستاذ
تغمده بغفرانه ولكن ينبغي الخ يدل على أن نظر التعريف ناظراً إلى العموم وهذه
الإرادة ليست مقطوعاً ولهذا قال ينبغي فكأنه ثم كلامه تغمده بغفرانه لكن **أقول**

لما قال الاستاذ نعمه الله بطريق القطع ان العلم عندهم مقابل الظن
من غير قيد الظهور وما في معناه والمقرر انه اذا كان كذلك فلا بد ان
يكون مقطوعا به ارادة ما يقابل الظن لا المطلق من العلم في
قوله واسباب العلم الخ وقول الشارح ولكن ينبغي الخ بالنسبة الى ان
ظاهر التعريف لا يدل على ان يكون هذه الارادة من العلم المذكور
في عبارة المتن لا يكون مقطوعة وكون الدلالة على ان تلك الارادة
في التعريف ليس بمقطوع لا يستلزم الدلالة على ان لا يكون تلك الارادة
في المعرف غير مقطوع لجواز ان يكون التعريف بالاعم او ان يكون
هذا التعريف لغير اهل الكلام وان ذكر في كتب الكلامية
اقول يمكن ان يجاب عن جانب الاستاذ نعمه الله بان كون الارادة
في التعريف غير مقطوع وان لم يستلزم ولكن يلائم ان يكون في المعرف
النص كذلك بان لا يكون العلم هيهنا مستعملا بطريق المجاز في المعنى الذي
ليس مصطلحهم وهذا القدر كاف في ايراد لفظة كانه مع انه يمكن ان
يجاب بان كون المراد بالعلم عندهم بمعنى اليقين لا غير وان كان
من المشهور الا انه غير مسلم لما قالوا الظن الغالب في باب الايمان
الذي وظيفة اهل الكلام بيانه ولهذا قالوا الحق ان ايمان المقلد
معتبر مع جواز ان يذكر في الكتب الكلامية العلم بمعنى العام فمحل نظر ما قاله المحشي
فكان ايراد كلمة كان عن فرصة هيهنا تم كلامه فان قيل فعلى هذا لا يكون
التخصيص باليقين المستفاد من حمل التحلي على الانكشاف التام على ما ينبغي

فلذا لما كان

قلنا لما كان اثبات مسايل الكلامية لا يكون الا بما يفيد اليقين اولط
ان المراد بالعلم الواقع في قوله واسباب العلم ثلثة في صدر المسايل
العلم بمعنى المشهور الذي لا بد عنه في اثبات المسايل الاعتقادية التي
وقع الاجتهاد عليها ولا بد للمجتهد في العلم الكلام من الدليل العقلي
او النقلي الذي يكون يقينا وان كان في الايمان واطلاق المؤمن
على شخص يكون الظن كافيا فينبغي ان يحمل التعريف عليه وان كان
من الجائز ارادة العام لكون المعتبر في الايمان الاعم او المعتبر الاهم
ههنا بيان ما يصلح لان يثبت المطالب الكلامية به ليحترز عن الاستدلال
بما لا يفيد اليقين كما اخطأ البعض واستدل بخبر الواحد مع انه قد يقال
ان المراد باليقين اعم من ان يكون حكما بان يكون لمقلده يقينا في المطالب
فيصح ان يقال اليقين حاصل له او يكون المراد باليقين والكشف التام
حصول امر لا يحتمل الا ان عنده للنقيض مع المطابق للواقع وان كان
يحتمل الزوال فلا يحتاج الى تعريف مطلق العلم في باب الايمان الصا
تأمل فيه والا فلا حاجة لحصر الاسباب في الثلثة لكمال ظهور عدم الحصر
ولا يتصور مثل ذلك عن المص فيكون ذلك قرينة على ان يكون مراده
بالعلم اليقين لا يخفى ما فيه من تكلف ولهذا كتب الاستاد بعد بعنوانه بعد
قوله والا فلا وجه لحصر الاسباب الخ ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثم كلامه
لان الجواب عن الاعتراض بان حصركم باطل لخروج الواحد بان خبر
الواحد خارج ولا يلزم بطلان الحصر ليس على ما ينبغي لبطلان ما هو المستفاد

منه بحسب الظاهر فلا يتجه عليه ما قاله الفاضل الداري لا يخفى ان في
ليس على ما ينبغي كما لا يخفى حقا لان من الظان العلم ان كان ق
مشتملا على الظن وكان الحصر بلا وجه ثم اعلم انه قال الاستاد
تغمده بغفرانه والاولى ان يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاقه
على الاعم خلاف العرف واللغة تم كلامه تغمده بغفرانه قوله اطلاقه
على الاعم خلاف مما سيما كونه خلاف اللغة اذ علوم البلغاء وارباب
اللغة والعرف اكثرها ظنيات قوله ما سوى الله تعالى الخ قال نور مرقده
المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان
كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف يكون للمفهوم لا للافراد
فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى تم كلامه نور مرقده على
تقدير ان لا يصح ان يكون سوى ولو بالمجاز للصفة دون الاستثناء
فلا نسلم لزوم التعريف للفرد بل بالفرد لما حققه العلامة الدواني من ان
المحكوم عليه في كل انسان حيوان طبيعة الانسان لا افراده والفرق
بين المحصورة والطبيعية ان في الاولى لوحظ العنوان بحيث يصح
انطباقه على الافراد بخلاف الثانية وعلى تقدير التسليم فلا نسلم بطلانه
لان من الجائز تعيين مفهوم العالم وتوضيحه بان مفهومه متحد في
الواقع بجميع افراد مفهوم لفظ سوى الله وغاية ما يلزم ان يجعل شيء ط
الافراد وسيلة لمعرفة المفهوم وتوضيحه ولا استحالة فيه اذا كان
ملاحظة تلك الافراد على الوجه الكلي كافيا للمعرفة والواقع انه كاف

في المقام

في المقام لجواز ان يكون المعرّف بيان معنى لفظ العالم وتعريفه
اللفظي اذ بهذا القدر يحصل مفهوم لفظ العالم على وجه يتعلق الغرض
به من صحة الحكم على افراده بالحدوث وقوله من الموجودات اي جنس
الموجود الا انه اعم من ان يكون بنفسه او بجميع الاجزاء ليصح
ان يكون الجميع ايضا فرد العالم واما كان المراد الجنس فلا يكون العالم
لكل شخص عالما والقرينة على تلك الارادة قوله تعالى عالم الاجسام
ح لا يتجه ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما ليتناول الاشخاص فيتجه انه لا يقال
لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى
لعدم دخوله تحت الجنس اذ نختار الشق الاول ولا يشكل بزيد لخروجه
بقيد من جنس الموجودات وما قاله نور مرقده لكنه يكفي في التعريف ح
من جنس الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة تم كلامه نور
مرقده محل نظر لان كون القيد الثاني مغنيا من الاول لو كان اطالة
وفاسدا لزم فساد اكثر التعريفات لان الفصل والخاصة مغني عن الجنس
والفصل عن الخاصة في الرسم الاكمل من الحد التام لكن لو صح المعرف
بعض الارادة ثم اعلم ان المراد الموجود الخارجي لان الاستدلال
على الصانع انما يكون بالموجود الخارجي لان التغير في غير الموجود الخارجي
ليس بباطل وكون وجه عدم التقييد عدم قولهم بالوجود الذهني لا يتعلق
المادة لان غيرهم ايضا قرروا هذا القول بموجودية الاجناس
وعالميتها على تقدير ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا بالاصالة

باعتبار افرادها ولهذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة وقوله مما
يعلم به الصانع يحتمل ان يراد به ما يقع معه العلم بالصانع لان العلم بثبوت
الصانع تعالى لا يحصل الا بعد العلم بان كل حادث له محدث او
مثل ذلك وهذا لا يتحقق الا مع العلم بجميع الحوادث اجمالا فيصح ان
يقال لكل فرد من العالم انه مما يعلم به الصانع الا انه في افادة حصول
امتياز كل فرد من المعرّف عن جميع الاغيار محل تأمل قال الاستاذ
تغمده الله بغفرانه اي من شأنه ان يعلم به قال ~~الاستاذ وتغمد بغفرانه~~ منصوری از استاد
الفاضل المحشي اشارة الى وجه التسمية والتنبيه من التعريف كما هو المشهور
والا يلزم الاستدراك في كلامه تم كلامه اذ يخرج الصفات
بقيد السوى بحمله على المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح او بتخصيص الموصول
بالاجناس او باعتبار قيد المجانسة في التعريف والكل غير جيد والاولى
ان يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات على ان ذكر قيد في
التعريفات للتوضيح والاشارة الى المناسبة بين معنى الاصلي والعرفي
شائع ولا يعد مثل هذا القيد مستدركا تم كلامه اقول منظوره تغمد
از كلام استاذ
بغفرانه بقوله والكل غير جيد ان حمل الموصول على الجنس واعتبار
قيد المجانسة بعيد في التعريف لعدم القرينة ولا معنى القول بكون سوى بمعنى
الغير المصطلح للمشايخ ليخرج الصفات لان الاولى ان يعلم العالم على
وجه لا يكون مخصوصا بالمشايخ واشار الله في حاشية الحاشية حيث فيه
ان العالم بهذا التفسير ليس مختصا بصاحب الاصطلاح ويصح التعريف

على

على زعمه لئلا يختل نظم كلامه بعد بعد اه اقول يجوز ان يكون مراد المحشي ان الاشارة
الى وجه التسمية منظور منه هنا لان استعمال لفظ سواء في الكتب الكلامية
بدون صارف لا يجوز في المعنى العام لانه استعمال في المجاز بدون
القرينة المانعة من الحقيقة فيكون مستعملا في المعنى الاصطلاحي فلو لم يكن
قوله مما يعلم الخ اشارة الى وجه التسمية يلزم الاستدراك لعدم ترتب
فائدة معتدة فلا يضر للمحشي كون العالم بهذا التفسير مخصص بصاحب
الاصطلاح كما لا يخفى على انه مع قطع النظر من ان الحمل على مصطلح
المشائخ لا بد منه في كتبهم فيجوز ان عبر المصطلحين لسوء العاملين بالصفات
الموجودة في الخارج والمتبادر من الموجود هو الخارجي مع انه يمكن
ان يكون مراد المحشي انه لا بد ان يكون بيان وجه التسمية منظورا على حمل
السنة كما نص بخروج الصفات بقيد السواء فلا يكون مما يعلم من التعريف
على زعمهم كما في المشهور فلا يتجه الاعتراض على المحشي والصواب الممكن ان
يقال في الجواب انه لما كان من الواجب التخصيص في الموصول او اعتبار
المتبادر لئلا يدخل الاشخاص في التعريف فيخرج الصفات الصادرة ما
فيكون قوله مما يعلم بعده مستدركا لم يفد فائدة معتدة لو لم يعتبر كونه اشارة
الى وجه التسمية وكون التخصيص واعتبار المتبادر غير جيد لعدم الظهور غير
مضر للمحشي اذ لم يلزم من توجيهه اخراج الصفات بهذا التعريف العقم المعهود
قد يكون للتوضيح فالقول بالاستدراك عدم الاعتداد بما بعده
فالاولى ان يلاحظ افادته لوجه التسمية ايضا فيه ثم اعلم انه كتب بعد قوله

لعدم الظهور في الاول وان
يكن الا ان يكون
[illegible]
بالجملة

في الحاشية المتعلقة على تعريف العالم في رد الجواب عن الاعتراض بلغوية
قوله مما يعلم به الصانع فانه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية
ان يُعدّ من التعريف ويحترز به عن الصفات والا لم يخرج المجموع المركب
من الواجب المركب من الواجب والممكن تأمل ثم كلامه يمهد لعوائه
لان المجموع لا يصلح لان يعلم به الصانع اذ الكل ان يكون كذلك
بجميع اجزائه ولا يخفى انه يمكن ان يخرج بقيد سوى ايضا لو كان
بمعنى المصطلح لما قالوا ليس الغيرية بين الكل والجزء فيه تأمل ثم اعلم انه
قال المحشي المشهور نور مرقده بعدما نقلنا عنه الاحسن ان يقال العالم
اجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم به الصانع وان
وان يقال هو لاخراج الصفات من غير الحاجة الى اعتبار ان الصفة ليست
غير الذات ولا لاخراج مجموع الواجب والممكن من غير حاجة الى التمسك
بان الكل غير الجزء ولا لاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات
لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه حادث
ثم كلامه اقول سيما ان العالم ليس اجناس الموجودات مطلقا بل من حيث
انها يعلم به الصانع دونه خرط القتاد كيف لا اذ ليس انه لم يستعمل بدون
القرينة الا فيما يستعمل على تلك الملاحظة ولا يتصور تلك الملاحظة من اهل اللغة
سيما البدوية منهم ولا من البدو مع انه لم ينقل التفاوت في معنى العالم والخلاف
فيه ولا معنى الاستدلال على اعتبار قيد مما يعلم به الصانع في مفهوم لفظ
العالم بلزوم الكذب في قوله العالم بجميع اجزائه حادث او يجوز ان يكون عدم

الكذب

الكذب باعتبار قيد المتجانسة مثلا او يكون اللام للعهد لا بان يكون المعرف
ما يساوي للمجهول كيف لا مع ان الموضوع فيما نحن فيه المجموع بحيث لا يشذ عنه مجهول اصلا اه
كما يلوح من كلام الشيخ وصرح به بعض الفضلاء حيث يستفاد من كلامه ان
هذا الافادة دليل صاحب التلويحات من ان للمجموع لا بد من علة وما في
عن ان يكون المعرف ذلك المجموع مثل عالم الاجسام و عالم النبات
فالظاهر ان هذا التعريف لبيان اصل معنى العالم وحقيقته المطلقة مع قطع
النظر عن خصوصية تعرض له في هذا المقام ولهذا عرف بهذا المعنى في
غير هذا الموضع ايضا فلا مجال للمناقشة بصدق العالم على الامور المذكورة
مع ان قوله تعالى عالم الاجسام اشارة الى ما هو المراد به يعني
ليس معنى لفظ العالم جميع ما سوى الله بل يعم الكل والبعض من الاجناس
باعتبار منظور به كل جنس ولا ينافي لهذا قوله بجميع اجزائه من السموات
الخ لان ذلك بملاحظة دخول كل المجموعي على العالم بان يكون معدودا
مدلولا من اللام الاستغراقي الذي يستعمل بمعنى الكل المجموعي
وايضا قول العالم بجميع اجزائه حادث لا يصلح لان يحمل قرينة لاستعمال
لفظ العالم في فرده الخاص مجازا لانه لا بد فيه من قرينة مانعة عن
ارادة الحقيقة وكون العالم معناه وحقيقته الجنس الصادق على الجزء والكل
لا ينافي ان يكون المراد بقوله العالم حين استعمل مع اللام فرده
الخاص هو المجموع من حيث انه المجموع بحيث لا يشذ عنه مجهول اصلا بان
يكون اللام للعهد ويكون مشيرا الى فرده الخاص وبمعنى كل المجموعي او يكون

الكل معدرا فيكون محل نظر بالسعاد ومما افاده نور مرقده العالم
كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس
من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع
ماسوى الله من الموجودات متبدل بزيادة كل موجود والمص اراد
هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث واما حصل الاستدلال ليسعى في الاستدلال
عن ابطال التسلسل ثم كلامه نور مرقده او المسعاد من كلامه نور مرقده
ان المراد بالعالم جميع ماسوى الله واللام لاستغراق افراد ذلك
الفرد ولا يخفى انه على هذا لفظ العالم على هذا يكون مستعملا في فرد
خاص من افراد ما وضع له فيكون مجازا وقد سلمنا ان قوله بجميع الاجزاء
حادث لاينافي لاستعماله في معنى وضع له اذ الظاهر ان التعريف
لبيان اصل الحقيقة من حيث هي هي لا الفرد وان المعرف هو ما وضع
لفظ العالم له وايضا يمكن ان يقال الموضوع له العنوانى الظاهر ان هذا
اشارة الى دليل صاحب التلويحات وسوقه يابى عن ان يكون للمجموع
افراد متعدده فتأمل قوله عالم الاجسام وعالم النباتات الخ جمع الاول دون
الاخرين رعاية لما هو المشهور في التفهيم ولعل وجه الشهرة اكثرية الاول
على الاخرين فتأمل فيخرج صفات الله من ان يكون فردا من العالم او
جزء من فرده لانه تعالى لا وجه لاخراج الصفات بقيد مما يعلم به الصانع
لان لارباب العيان حصول المعرفة والعلم قد يكون بمشاهدة الصفات
اذ الكلام في بيان طريق المتكلم وهو الاستدلال وليس الصفات بالنسبة

113

اليهم مما يحصل لها العلم به تعالى وايضا لا يقال للصفات ما يعلم به الصانع
لشيوع استعمال العلم في العرف في الادراك لا على الوجه الجزئية على خلاف
المعروف قوله العالم بجميع اجزائه الخ يحتمل ان يكون المراد سلك المقدمة
ان كل واحد من احاد اجزاء العالم حادث بملاحظة ان يكون المراد من
العالم باعتبار جميع اجزائه حادث وان يجعل سلك المقدمة ان كل حد
مبدا لكون المجموع من حيث المجموع حادثا فلا بد للمجموع بحيث لا يسد من
صانع ولا يجوز ان يكون هو نفسه وهو ظ ولا داخلا فيه لان علة الكل
لا بد ان يكون علة لكل جزء منه والا لم يكن جميعه علة الكل فلزم ان يكون
خارجا والخارج من الكل هو الواجب ولعل هذا قريب الى دليل صاحب
التلويحات لا عينه لان فيها اخذ مجموع الممكنات وههنا مجموع المحدثات
ولا يحتاج فيها الى ان يثبت ان كل فرد من افراد الموجود غير الله تعالى
فهو محدث فالمحدث للعالم هو الخ يكون متفرعا بملاحظة ما يكون قوله العالم
بجميع اجزائه حادث مبدا له وللايجاز اقتصر بذكر المبادي والنتيجة
ويحتمل ان يكون قوله العالم بجميع اجزائه حادث متعديا لبعض الدليل بان
يكون المراد ان العالم الذي يراد به جميع الممكنات بحيث لا يسد حادث
بجميع اجزائه فيكون المحدث له هو الله لان موجودا غيره تعالى اما نفس
العالم او جزؤه ولا يجوز شيء منهما لعلية المجموع فيكون المحدث للمجموع هو الله يصلح
اي الواجب الصانع ثم اعلم انه قال الاستاد يعني بقوله بجميع اجزائه
اي بتمامها يعني كل واحد واحد من اجزائه هذا صريح في ان العالم

١١

اسم الكل دون القدر المشترك فلا يكون القضية كلية ثم كلامه الظ

المقصود منه الاعتراض بان المشترك المسئلة لابد ان يكون كلية يجوز ان

يكون الموضوع اجزاء العالم كما جوزناه على انه ولو سلم ان يكون

الموضوع هو العالم لا اجزاءه يمكن ان يقال ان جميع ما سوى الله

في كل زمان امر آخر اذ في كل زمان تحدث موجودات لم يكن

قبل ذلك بانضمام كل موجود يصير المجموع امرا آخر وايضا يمكن ان يقال

ان قول النحويين انه لا يؤكد بكل واجمع الا ذو اجزاء يصح افتراقها

حسا او حكما نحو اكرمت القوم كلهم صريح في انهم لم يريدوا الا ان المفهوم

المؤكد هو القوم بل ارادوا انما لا اجزاء افراده فبالقياس اليه

يجوز ان لا يكون المراد انه اسم للمجموع من حيث انه مجموع بحيث

لا يكون له فرد الا واحدا بل يكون مراده ان افراد العالم حادث

بمعنى ان كل فرد من افراد العالم حادث وعلى تقدير ان يكون

المراد من الاجزاء ما هو الظ منه فيجوز ان يكون مدار كلامه على

ما قيل ان العالم جمع لا واحد له والمراد من الجمع الآحاد لا الطبيعة

وللجمع افراد متعدده اذ كل واحد مما هو فوق الاثنين فرد له فلو لم

يكن العالم اسم للمجموع من حيث المجموع يصح القول فيه بالاجزاء

كما ان لكل فرد من افراد القوم اجزاء او فرد القوم لما كان العرب

ومثله فيصح ان يقال لزيد وعمرو وخالد اجزاء لفرد القوم مع انه

يمكن ان يقال العالم اسم للقدر المشترك الا ان حقيقة العالم لما اعتبر فيها

وهذا ليس لكلية فاقول على تقدير وجوب ان يكون المسئلة كلية

الجسم

الجسمية حتى لا يقال لزيد عالم والقول بحدوث طبائع الجسمية على التحقيق
ليس الا بحدوث الفرد ولكل جنس لابد من الافراد وتلك الافراد
بمنزلة الاجزاء لتحقق الحدوث في الحقيقة الجسمية فيمكن ان يكون ذلك وجه
التعبير بجميع الاجزاء ولو سلم انه اسم للكل بمعنى المجموع بحيث لا يشذ ولا يكون   عنه بحدث م
المتصور فيه التعدد فلا شك انه لا يمكن ملاحظة العالم بجميع اجزائه بالتفصيل
والخصوص فلابد ان يلاحظ على الوجه الكلي فيكون الموضوع العنواني
هو الكلي الا ان يكون منحصرا في فرد والتحقيق ان في مثل الواجب
عدم تعدد الكلية بمعنى انه ليس فرد خارجا عنه اللهم الا ان يكون مراده
بعد تعقله انه ان الط ذلك كما هو المشهور   من السموات اي العلويات
والسفليات من الاجناس فرجع السموات وافراد الارض بناء على
ان للسموات طبقات متمايزة متفاصلة اما على رأي المتكلمين فظ لانهم
قائلون بان بين كل منها مسافة بعيدة اما على رأي الحكماء فباعتبار
ان كل منها متفاصلا عما يليه اذ سطح كل جرم منه مما اتصل فيبطل الحركة
والصا لكل منها حقيقة مغايرة للآخر بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي
قدس سره   على تقدير ان يكون المدار على قول الحكيم فصحة ان ح
انصا لا فرق بين السموات والارض لان الكائنات كالذهب والفضة
مثلا متغايرة بالحقيقة اللهم الا ان يقال المراد بالجسمية المادة ومادة
العنصريات وهيولاها واحدة على ما هو المشهور او يكون المراد بالارض
طبقة السفلية والكائنات تكون داخلة فيما عليها   وما فيها الخ لو اقتصر على

ذلك ولم يذكر الارض وما عليها لكان كافيا لان الارض وما عليها
الصاد اخل فى ما من السموات الا ان يقال احاطة السماء بكرة الارض
ليس من مقررات المتكلمين تصورها قال الاستاد بعمد بعقر آ
اى الجسمية بعرينه قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس لا
بالنوع هذا اذا ارید بالنوع النوع الحقيقى الاصطلاحى واما اذا ارید
الاضافى او اللغوى فلا مانع من الحمل على ما نعم الجنسية تشمل على
الصورة النوعية ايضا وانت خبير بان اثبات الجنس المصطلح
للصور النوعية التى هى الفصول باعتبار الوجود الذهنى او بمنزلة
الفصول مشكل بعد تمام البرهان على بساطة الفصول تامل تم
كلامه بعمد بعقرانه ان ما قال الاستاد بعمد بعقراه من عدم لزوم
قدم العناصر كلها كلام القوم او قالوا يجوز ان لا يكون النار مثلا
فى الازل ويكون حصوله بالكون والفساد بان يصير الهواء بسبب
الحرارة مثلا نارا حتى ذهب بعضهم الى ان اصل الكل نار وبعضهم الى
ان اصل الكل الارض وبعضهم الى ان الاصل الهواء وهكذا قالوا
لكل من البسائط حيز طبيعى كما نص فى موضعه فلو لم يكن النار
مثلا موجودا فى وقت او امكن يلزم خلاء حيزه الطبيعى فان قلت يجوز
ان يكون فى حيز آخر من البسائط بطريق التخلخل قلنا التخلخل حركة
مدرجة فى بدائها يلزم الخلاء فان قلت المراد يكون عنصر آخر فى حيز ذلك
العنصر بالتخلخل ان يكون خلقه بطريق التخلخل بمعنى انه يكون مخلوقا بزيه

الوام

العوام فيشتغل الحيز بهذا العنصر الآخر الصائم لست من الاسباب المعدة للصورة
النوعية التي لتلك العنصر المخلوق الا في عمامه في حيز غيره ويكون
صورة نوعية العنصر الذي ذلك الحيز حيز طبيعي له قلنا من المقررات
في المفصلات ان الاشياء لا تكون مقصورة في بدء الخلقة ويكون على
ما هو مقتضى الطبيعة والقاسر انما يحدث بعد الوجود باسباب تحدث بعد
زمان وجود ذلك الشيء لان الشيء انما يصير موجودا عند تحقق السبب عنه
وانتفاء ما ينافيه والقاسر مناف ولا مجال المنع للمتحدس وان كان
مكان المنع وسيعا لغيره واذا ثبت بطلان المقصورية في بدء الخلقة
فلزم الخلاء يمكن ان يقال لا نسلم لزوم الخلاء او المقصورية في بدء الخلقة
لو لم يكن العدم الا جنس العنصر ويكون بعض العناصر حادثا كما اذا
كان العدم والاصل هو النار مثلا وتحصل باقي العناصر باسباب
تحدث بحركات الفلكية كما فصل في موضعه فانه اذا كان جو السماء مملوا
من النار ويكون السطح الظاهر منها متصلا بالسطح الباطن من الفلك
لا يلزم الخلاء وهو ظ ولا يلزم ان يكون النار في حيز طبيعي الماء مثلا
لان الحيز هو المكان فيما له مكان على ما سمعت من السعداء والنار ليس مكانه
لها السطح الظاهر منها وهو ظ لان المكان هو السطح الباطن من الحاوي
لا الظاهر من المحوي ولا يصح ان يقال هي حاصلة في السطح الظاهر
من الماء ولا انه حاصلة في السطح الظاهر من الهواء اذ لم يتحقق شيء من
هذه السطوح فلا يلزم خلاء حيز ومكان عن تمكن لعدم خلو مكان في حواي الفلك

ولا يلزم معسوريه الارض اذلم يتحقق فى حير غيره سو عن حيره نعم لايدفع
الاشكال على من قال باصاله عن النار لان سطح المقعر من الفلك
حير طبيعى للنار فيلزم تحقق الارض مثلا بالعصر فى غير حيره الطبيعى النار
او خلاه هى حير طبيعى غيره و هو حير النار و لا يقتضى كون الشئ حيرا طبيعيا
للشئ ان يكون المتحيز موجودا ما دام وجود الحيز و ايضا التحقيق ان
اجزاء المحموله كالناطق والحيوان فى الانسان ليست ماخوذه كل منها
من امر خارجى خاص كما زعم البعض و الا يلزم ان لا يكون بين الاجزاء
حمل و لا بينه و بين الكل بل جميع الاجزاء منتزعه عن امر بسيط كما وقع
التصريح بهذه الامور فى شرح المواقف و غيره و لا يجوز ان يكون
فصل الاخير محل انتزاع الصوره النوعيه حتى يلزم ان يكون الصورة
النوعيه عين الفصل باعتبار وجود الذهنى و يلزم من كون الصورة
النوعيه ذا جنس ان يكون الفصل ذا جنس و كل ما يكون له جنس لابد ان
يكون له فصل فيلزم للفصل الاخير فصل اخر فلا يكون فصل اخيرا مع
ان فيه كلام و ايضا يمكن ان يقال مع قطع النظر عن ذلك فمختار ان
يكون الصوره النوعيه باعتبار الوجود الذهنى بمنزله الفصل الا انه
لا يلزم ان يكون بطلان تركب الفصل الاخير مستلزما لبطلان ما هو بمنزله الفصل
للاشاره الى فصلناه قال الاستاد اثبات الجنس المصطلح مشكل و لم يقل
باطل نعم اطلعوا الخ فان قيل لما كان هذا الاطلاق ايضا فلا يلائم حمل
العباره على ما فيه الخلاف للحكماء لان الاولى الاتفاق و ما هو المشتمل

فى

فى الافاده فلما على تقدير ان يكون الجمع بين المعنيين جائزا الا انه لا يثبت
الصانع وهو مطلوب المسائح وان يثبت الواجب والمبدع فى ايجاد
الممكنات بخلاف الحوادث التى تسبق بالعدم قال فبذا انما لا يجوز الا
ان يكون صانعا مختارا للتلازم المحقق بينهما ثم اشار كما قال اشار
لان الدليل ليس بمذكور بتمامه اذ لم يذكر الكبرى الذى المدار عليه والمتوجه
فيه قال الاستاد تغمد بغفرانه انما قال اشار لان الغرض الاصلى
التقسيم ثم كلامه ل الظاهر ان الغرض الاصلى اثبات المدعى لا التقسيم مع
ق كما ينادى بذلك لفظه اذ ما اعيان واعراض قال الاستاد تغمد بغفرانه
ا اولى ان يقال عين و عرض فانه اشار الشارح ثم كلامه تغمد بغفرانه لا بعد
كل البعد ان يقال الاولوية ثم لان المقصود اثبات حدوث العالم
بجميع اجزائه يصلح ان يكون اشارة الى دليل صاحب التلويحات وهو المراد
ههنا فيكون المقصود بالبيان فى الجملة اجزاؤه وهى الاعيان والاعراض
لتحقق خباسس المعدوده منهما او لان من الجائز ان يكون المقصود
الاشاره الى ان المستدل به هو الافراد لانها بالحقيقة المحدث الذى
لا بد من الموجد له ولذا قالوا التحقيق ان العالم عبارة عن آحاد المتحا
واما الشارح فلما لم يكف فى مقصوده الغرض لا يصح اياه لبطلان لونه
ق التعريف للافراد اورد لفظ المفرد ولم يتعرض لذلك قال الاستاد تغمد
ا بغفرانه اى بدليل الحدوث ثم كلامه يحتمل ان يكون المراد انه لم يتعرض
باثرادا بما حادث اى لم يذكر الكبرى او ان يكون المراد انه لم يتعرض

بانهما حادث مع دليله الا ان الاستاد لم يحمل كلام الشارح على ذلك
لان ظاهر كلامه انه لم يذكر الدليل اصلا لانه قال وهو مقصور على
المسائل دون الدلائل لكن القول بتركه دليل الحدوث بالمرة باباه
كل الاباء لفظا ذ اللهم الا ان يقال مراده بعد تسليم انه عدم التعرض لدليل
انهما حادث لا لمطلق الدليل او لدليل حدوث العالم ومراد الشارح
ان الكلام في انهما حادث باعتبار ايراد ما يعد بتمهيم مقدمات دليله
طويل فالاولى بالمختصر عدم التعرض له لان غرض الاصلي في المختصر مقصور على
المسائل فلا يلايمه ايراد ما يكون بطول في اثباته الا ان ظاهر عبارته بعد تسليم انه
ليس بظاهر في ذلك تامل ثم اعلم ان ظاهر سوق الكلام الشارح ان المصنف لم يتعرض
اصلا ولو بطريق الاشارة الى اثبات حدوث الاعيان والاعراض
فيتجه عليه ان من الجائز ان يقال لا نم انه لم يتعرض اصلا لدليل حدوثهما
لان قوله يحدث في الاجسام والجواهر لم يجوز ان يكون اشارة الى
دليل حدوثهما وفي اختيار علي لها بعنوان مع اشتهاره ايذان الى
ذلك بانه انه يحدث فيهما العرض الذي منه الحركة والسكون اللذين
لا يخلو العين منهما وحدوثهما بديهي وما لا يخلو عن الحادث حادث فلزم
حدوث كل من العين والعرض لان حدوث المحل مستلزم لحدوث الحال
سيما اذا كان يجب لا يخلو عنها لو نسه لم قال الاستاد بعد تسليم انه هذا
انما يتم لو لم يكن القسم اعم من وجه من المقسم كما هو التحقيق ثم قال بعد تسليم انه
هذا انما يتم اذا كان اعيان واعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام المحمول

قد يكون

قد يكون اعم بخلاف القسيم ثم كلامه تغمده بغفرانه القرينة لا يحتاج ان يكون
موجهة فيكفي اشتهار كون المقسم اعم مطلقا فالتقسيم لا يتوقف على عدم الجواز
وايضا يصح ان يقال التقسيم لا يتوقف على التقسيم لكفاية تبادر التساوي في
بيان الاحوال لان المتبادر العرض الذاتي الذي التحقيق انه لا يكون
الا مساويا ومعنى قيامه قال الاستاذ تغمده بغفرانه اي العين او الممكن هو
المتحيز بنفسه بمعنى ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض ومعنى
التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فهو الاستغناء
عن المحل هذا عند الجمهور من المتكلمين النافين للجواهر المجردة ومن هذا اندفع
ما قاله الفاضل المحشي من ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين
وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين ثم كلامه او يقال المركب
منهما ليس اولا بالذات بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة
في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم على ان السرير
عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة
من غير ان يكون الهيئة داخلة ومقومة او الهيئة التأليفية امر اعتباري
غير موجودة فكيف يكون جزءا من الموجود وعلى تقدير الجزئية فالمجموع
امر اعتباري خارج عن المبحث ثم كلامه تغمده بغفرانه في الاصل ثم قال في
الحاشية فيه ان النقض باق الا انه انتقل الى تعريف العرض ثم كلامه
تغمده بغفرانه ولا يخفى في وروده عليه هو الظاهر قوله ومعنى التحيز
بالتبع ما يقابله لان المقابل لما يكون عروض التحيز له بلا واسطة ان يكون

البحر له بواسطة مطلقا اعم من ان يكون باعتبار بعض الاجزاء حتى
يدخل فيه كل ممكن لا يكون بحرا بالذات فاذا لم يكن المركب من العين
وعرضه داخلا في الاول يكون داخلا في الثاني الا انه ليس في
كمال السداد ان يقال المراد بما يكون بحره بالسعة ان لا يكون عروض
البحر فيه اصلا الا بواسطة او المتبادر من اتصاف المركب من حيث انه
مركب بوصف ان يكون ثبوت ذلك الوصف له باعتبار جميع الاجزاء لا انما
يكون باعتبار بعض اجزائه لان ما باعتبار بعض الاجزاء ليس في الحقيقة
حال الكل وفي المركب المذكور ليس في احد من جزئيه وهو العين البحر بالعرض
وايضا يمكن ان يقال لا مدخل للبعض الى تعريف العرض لان الشارح
قال بخلاف العرض فان بحره تابع لبحر الجوهر الذي هو موضوعه فلما لم
يكتف بقوله بخلاف العرض ولم يقتصر بقوله فان بحره تابع لبحر العرض وقال
تابع لبحر الجوهر الذي هو موضوع له بحر المركب ليس تابع لبحر جوهر يكون
موضوعه بل الجوهر يكون جزءه فيستفاد ان مراده معنى الاخص الذي لا يصدق
على المركب من الجوهر والعرض العام به تم بحث على قوله والوحدة معتبرة
في التقسيم هذا انما يفيد لو كان المراد بقوله اذ هو اعم ان اخ التقسيم
الا انه قد مر ان لفظ اذ يدل دلالة قطعية على انه قصد جزء دليل فلا يكون
تقسيما لكونه امرا تصوريا اللهم الا ان يقال المراد ان التقسيم منظور في
المقام ولو كان منظرا لعبارة يكون باعتبار منطوقه جزء دليل ولا مفسدة
في ذلك نظره ما قاله عصام الملة والدين نور مرقده في شرح الرسالة

القاسم

الفارسية پس علم كه عبارت از ادراك است منحصر شد در تصور وتصديق لانه
بقسم قدم دليل التقسيم عليه اهتماما بالاثبات والبصا   الجواب عن
خصوصيته الشرير ليس بعلاج لمادة الشبهة لان المادة على المركب من فردين
فينبغي الاشكال بالمركب من الجوهر والعرض الموجود في الاسود اذ قصد به
المجموع   اى محله الذى بقومه هذا التفسير مناسب بتفسير معنى قيام الشيء
بغيره بالاحتياج الى ما يقومه اما المناسب لتفسير المذكور ههنا هو التفسير المشروع
في التجريد قال المحشى المشهور تورم عده واما قيد الذى يقومه في تعريف الحكماء
لاخراج الهيولى وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى
لانهم لا يعرفونه فهو لاخراج المكان تم كلامه   المقوى لكون المراد
ههنا اخراج المكان قوله ومعنى وجود العرض الى قوله بخلاف وجود
الجسم في الخارج الآن قوله تورم عده لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى
محل كلام العقود في التعريف قد يكون لاخراج ما يوهم دخوله فعدم
صحة ان يكون لاخراج الهيولى الذى ليس له وجود في الخارج
محل كلام   ومعنى وجود الوصف في الموضوع هو ان وجوده في
نفسه الخ   قال في شرح المقاصد ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في
محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما الاشارة الى الآخر بخلاف وجود
الجسم في المكان فانه مغاير لوجوده في نفسه بحيث علمه زائل عنه عند
الانتقال الى مكان آخر تم كلامه في شرح المقاصد ولا يخفى ان ما في
هذا الكتاب مجمل وما في شرح المقاصد مفصل فلا بد ان يحمل لما هو المذكور ههنا

بقيه‌اش سعيانه عن محل القومه
ولتفسير قيام الشيء م

على ما وقع ثمة فيكون محل نظر ما فسره المحشي اي ليس امرا آخر بل عين
وجوده في الموضوع وقيامه وليس هو شيئا او يصح ان يقال وجد
في نفسه فقام وامكان الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يحمل
الثبوتان كذا في شرح المواقف ثم كلامه وفي المواقف فقره نقص ما
نقلناه عن المقاصد الا انه ثم قال قد يتوهم من هذه العبارات ان وجود
السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس شيئا آخر فيكون
محل نظر ما قاله نور مرقده قد وقع في ما يتوهم ان معنى وجود العرض كذا
انه يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناه
عدم تمايز الوجودين في الاشارة والشارح جعل الاتحاد حقيقيا وردّ بانه
يصح ان يقال وجد العرض فقام بالمحل وبان امكان الشيء في نفسه
غير امكان ثبوته لغيره ثم كلامه نور مرقده ووجه النظر انه ظهر من
المقاصد ان ليس مقصوده ما هو الظاهر من العبارة من حقيقة العينية
بل الاتحاد في الاشارة كما هو مراد القوم مع انه مع قطع النظر عنه
لما لم يقع في عبارة الشارح زيادة على ما في مهم من ان المراد ان وجوده
في نفسه وجوده في الموضوع فلما جوز ان يكون بمعنى الاتحاد في
الاشارة الحسية في تصحيح كلامهم فلم لم يجوز ان يكون كذلك في
كلام الشارح مع ان من الشارح نقل ههنا حاشية صرّح به ان مراده ليس الاتحاد
الحقيقي بل الاتحاد في الاشارة الحسية فما وجه قول والشارح جعل الاتحاد
حقيقيا ثم اعلم انه نور مرقده قال وايضا يتجه انه لو كان وجود العرض

مجرد القيام بالغير لكان امراً اعتبارياً قائماً بالغير عرضاً تم كلامه
القول بان وجود العرض في نفسه عين وجوده في الموضوع لا يستلزم انه
يستلزم ح القول بان كل امر قائم بالغير عرض لجواز ان يكون ثبوت
العرض في محله مبدأ للآثار الخارجية دون ثبوت الاعتباريات
تفصيل هذا الاجمال انه كما ان القول بان وجود زيد في الخارج
ليس الا كونه في نفسه او ليس الا كونه في الغير وقيامه به لا يستلزم ان
يكون كل ما لا يكون قائماً بالغير ولو من اعتبارات العقلية موجوداً في
الخارج لان المتكون بنفسه قد لا يكون تكونه مبدأ للآثار الخارجية كالعنقاء
والاعمى فلا يكون موجوداً في الخارج بل في الذهن فقط كذلك القائم
بالغير والمتكون فيه قد لا يكون تكونه مبدأ للآثار الخارجية كالعمى وهو
معدوم في الخارج وقد يكون مبدأ فيه كالبياض المفرق للبصر فلا يلزم من
القول بكون وجود العرض مجرد القيام بالغير بمعنى التحيز فيه التكوين
بزعم انه كما ان وجوده في الخارج لا يكون بدون المحل لا يمكن للعقل ان
ينتزع له تكون خاص بدون ملاحظة المحل والاضافة اليه وفي هذا المقام
للمحشي يليق ان نذكرهما قال المحشي في ان الشارح اراد العينية بين الوجود من
وهو ليس بشيء وهو انه يصح ان يقال وجد العرض في نفسه فقام بالجسم
وهذا التقويم المفاد للفاء بعد التغاير وايضاً فامكان ثبوت الشيء لنفسه
غير امكان ثبوت الشيء لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف
قال الفاضل المشهور بالحسن الچلبي انه يدل على بطلان اتحاد الوجود من

لزوم ان يكون الشيء الواحد من المقولة الاضافة وان لا يكون من
تلك المقولة واعترض عليه السيد السند امير صدر الدين محمد الشيرازي
في حاشية التجريد بانه ان اريد انه يلزم ان يكون الشيء الواحد بلا تغير حاله
وتغير تعلقه تارة من المقولة الاضافة والاخرى من غيرها فلزومه ممنوع
مستندا بتعلقه تارة بالمحل وان اريد لزوم ذلك ولو بتغير حاله وتغير تعلقه
فبطلانه ممنوع وايضا قال السيد المذكور الترتيب العقلي لا يوجب التغاير ان
اراد التغاير بالذات وان اراد الاعم وان كان باعتبار ففساده ممنوع الا ترى
انه يقال وجد الانسان فوجد الحيوان مع انه ليس هناك الا وجود واحد
وكذا المذكور على تغاير الامكانين انه ان اريد المغايرة الذاتية
فالملازمة ممنوعة وان اراد المغايرة ولو بالاعتبار ففساده ممنوع تم
كلامه ومما قصد ذكره ههنا انه ما قال الفاضل اللاري وان كان
قال البعض الى بعض ما نقل قال وفيه ان وجوده الذي هو الوجود
الخاص به لا يتوقف تعقله على تعقل غير هذا الشيء بخلاف وجوده في
الموضوع فانه موقوف على تعقل غيره وايضا من البديهيات ان
الشيء ما لم يصر موجودا في نفسه لم يصر ثابتا لغيره فظهر ان ثبوته لغيره
متأخر عن ثبوته في نفسه فلم يكن احدهما هو الآخر تم كلامه هذا انما
يتجه لو كان المراد العينية الحقيقية فما ذكره كلام الشيخ لا يتجه هذين الاعتراضين
الا انه يمكن ان يقال على الاول انه لا يسلم ان يكون للعرض وجودا
لا يكون موقوفا على تعقل موضوعه لجواز ان لا يكون وجوده الخاص به الا

وجوده

وجوده في موضوعه ويكون كوجوده الخارجي وجوده العقلي لجواز ان
يكون بنظر معنى الحرفي حتى لا يمكن للعقل ان ينتزع له كنهه بدون المحل
فيه ما فيه واقول ايضا على الثاني من الوجهين انه لا نسلم انه ما لم
يصر الشيء موجودا في نفسه لم يصر ثابتا لغيره كيف والا لزم ان يكون
كل مربوط وثابت ثابتا وموجودا في نفسه ومربوطا والا لزم ان يكون
مفهوم الامكان والعمى وامثالهما بل الجميع الثابتات موجودات في
الخارج ولم يذهب اليه احد وصرحوا بان القول بكون الثبوت فرع
ثبوت الثابت كما انه فرع وجود المثبت له باطل فان قيل يجوز ان يكون
مراد الفاضل ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثابت في العقل لوجوب
تقدم الطرف على النسبة قلنا ان كان مرادكم ان الحال كذلك عند
ملاحظة التفصيلية فلا ينفعك وان كان المراد ان حقيقة في نفس الامر
وفي ضمن الفرد ليس الا كذلك ممنوع لان تحقق العقليات مجرد الانتزاع
وعلى حقيقة العلامة الدوانية في احده ويجوز ان ينتزع ثبوت العرض
في العقل بدون احد الثبوت له في نفسه او لا كيف هل ابتداء الخاص الذي
هو المعنى الحرفي مشتمل على الابتداء المطلق بنظر اشتمال الثبوت للمحل لمطلق
الثبوت وليس ان ابتداء الخاص لا يعقل بدون مطلق الابتداء والا لزم
فيها ايضا الاستقلال باعتبار غير المطابقي كالعقل ولهذا المنع الاستقلال
عليه قال الاستاد بعد نقله انه ما يكون تفصيله انه لا نسلم عليه اللاحق للشيء
التي مقتضى نقطه لهذا الجواز ان لا يكون الا منتزع بعلته الوجود النفسي

للرابطي لجواز ان يكون المحل القوم مستحصة لما حل فيه واذا كان يتحص
العرض يتحص المحل يمنع الانتقال وان كان وجوده الرابطي عين
وجوده النفسي لايخفى على المتامل المتدبر لما هو المعصم من كون وجوده
في نفسه وجوده في الموضوع بعينه ماذكر في الحاشيه وحققه في شرح
المقاصد ان هذا المنع لايتجه على ما هو المراد في الحيز قال المحشي المتبحر
نور مرقده قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من المفهوم
اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه
الحكيم ميلاً واما الحيز فهو الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي
لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد
وهو السطح الباطن من الحاوي تم كلامه هذا محل كلام لما ذكر
عندهم ان لكل جسم حيزا وان المحدد لامكان له اولا جسم فوقه
يكون حاويا له فيكون الحيز اعم ولعل لذا اورد في الهداية الحكمه
فصل للحيز وفصل آخر للمكان على انه صرح الشيخ في الشفاء بل نص
باعميه الحيز لوجوده في المحدد الا ان يقال مدار كلامه نور مرقده
على قول جمهور الحكماء والجمهور على الترادف ويخص منا وجه ترجيح قول
الجمهور اذ من المصرح في الشفاء الحيز في غير المحدد موافق لما قاله القوم منه
السطح الباطن وفي المحدد كون الشئ بحاله يصلح للاشارة الحسية فلا
يجعل الحيز بمعنى السطح في المحدد فيكون الحيز بهذا المعنى مرادف للمكان

ولا ينافي الترادف والتساوي تحقق الخبر بمعنى غير ما يحمل فيه بمعنى
آخر يكون للتحديد الذي لا مكان اختصاصه بحسب تفسير الاول بعنا
لخ سواء كان بالاشتقاق او بالتركيب فيه ان ذلك الاختصاص
متحقق بين الهيولى والصورة اذ يصح ان يقال هذا الهيولى ذي
صوره مع ان كلا منهما قائمان بذاتيهما لا بالغير الا ان يقال النعت
هي الصفة فيفسر المعنى اختصاصه بحيث يصح ان يقال في العرف ان الاول
نعتا وصفا للنعت والصفة بحسب العرف لا بد ان يكون معنى بالنسبة التامة
الى المنعوت والموصوف فلا يقال للجواهر صفة لشيء ونعته او يكون
المراد بضمير المجرور راجعا الى المحل المقوم لا الشيء تأمل اي بماله قيام به
الظاهر ان يكون الضمير الذي هو المفسر راجعا الى المعرف لكونه مقصودا
اصليا ولان المفسر من تتمة التعريف فلا بد ان يفسر لما عرف الا انه
لما كان المذكور صريحا لفظ الجمع المراد بها الافراد والمفسر للطبيعة فالشبه
حكم رجوع ضمير المفرد الى الموصول الذي وقع موقع المفسر مع وروده
وعدم ورود ما يرد بظاهره على ارجاعه الى المعرف وهو الجسم
لعل با التقديم وضمير الفصل الذي للحصر وبقيد آلاتي بالنقض اشار الى
ان ذلك مذهب المحققين ونص في شرح المقاصد بهذا المعنى حيث قال
فعند المحققين من المتكلمين الجسم هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقيد
بالاقطار الثلاثة ثم قال في شرح المقاصد فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين
فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا

بأنه جوهر مؤلف جسم بالاتفاق ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف
بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بالمحلين بل لكل جزء تأليف
والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع من
حيث المجموع فيكون مؤلفا من الشيء والى يعتبر اسناده الى كل واحد
فيكون مؤلفا مع الشيء فان قيل المراد عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي
وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب منع الكبرى
وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الخ   البعد هو الامتداد
فيتحقق الثلاثة لانه لا يمكن باقل من اربعة بان يكون ثالثها بحيث يقع
احد من الاولين لا على سمت السابق والرابع على فوق احدها فعلى
هذا لم يذكره في مقام التفصيل في المقاصد اذا اورد جميع احتمالات
ذهب الى كل منها ورد الا احتمال التركيب من ثلثة اجزاء لا بعاد فلو لم
يمكن تحقق الجسم بعدم تحقق الابعاد بثلثة اجزاء فيظهر الاولى ان لا
يمكن بالجزئين فلم اكتفى المحققون بالجزئين لانا نقول يجوز ان لا يعتبر فيه ان
يكون قابلا للابعاد بل مجرد قبول الانقسام كان كافيا في الجسمية بخلاف
ما شرط تحقق ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد فان مدار كلامه على اعتبار ابعاد
الثلثة وعلى العادة مما يحكم العقل عليه في الجسم فلا يمكن على طريقة التحقيق
الجسم الا باربعة اخرى   فليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
انه كذلك بالاتفاق رد لما قاله الآمدي لكمال بعده ولعله قال في
شرح المقاصد لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا

ما اراد

ما ترادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من
حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وكثرة لوازمه كثر النزاع في
تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه اي في تحديده وادى
ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند
المحققين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييده باقطار الثلثة ثم قال
في المقاصد وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء
اي معنى وضع اي موضوع لما هو مؤلف في نفسه اي بالفعل من اجزاء
او يطلق على ما يؤلف مع غيره وصاحب المواقف جعل النزاع معنويا
عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم امر موجود
غير الاجزاء هو عرض خاص وهو التأليف والاتصال وهو السبب لصعوبة
الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة
فالقاضي الباقلاني يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين
كما هو راي المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون اي كل جزء للمجموع
الجزئين جسما لما سيجيء من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة
وفيه نظر لان الجمهور ايضا قائلون به ولعدم قيامه بجزئين ثم كلامه
فلا يكون وجها لاختلاف في الجسم بين الجمهور والقاضي والمعتزلة تأمل قال
المواقف واشار في العقائد مما فصله في المقاصد بان الخلاف باعتبار
انه هل يكفي الجزئين او لا بد من ثمانية اجزاء ليتحقق الابعاد على زاوية
قائمة كما قال به الفلاسفة لانهم اي المعتزلة يستدلون بادلتهم لا الحقيقي على التماثل

انه نحو ما في هذا المقام في الط من شرح المقاصد اذ يحال في
الباقي لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الج وقال في اللاحق وجعل
الآمدي النزاع لفظيا والمناقشة على ظاهر ما في المصدر من ان
بعد القول بان لفظ الجسم موضوع بازاء معنى واضح عند العقل
من حيث الامتياز عما عداه وان كان الخلاف مع ذلك متصور
في الحقيقة الا ان ج ليس بط الاختلاف في بعض الاسماء انه هل يكون
جسما ام لا اللهم الا ان يقال هذا باعتبار اسماء العرض مثل ان
يعرض ان الجسم قد يكون مركبا من الجزئين وهذا الاسم لا يكون
لكل احد الجزء لجسمية كل فرد واقع منه وايضا يصح ان يقال ان مراده
بالمصدر ان الحق ان ليس بين القوم خلاف فيما وضع اللفظ وما يوهم
الآمدي بسبب من تعاريف اورد على قياس ما زعم كل احد لحقيقة الجسم
وما هو لازمه الذاتي وان لم يكن الخلاف في ما هو واقع في الخارج فيه
تامل فلولا ان مجرد التركيب لا يخفى ما فيه من انه يجوز ان يحصل بضم
جزء بجسم الا جسمية بمعنى انه يحصل جسم آخر لم يوجد قبل انضمام هذا
الجزء وان يكون في الجسم الاول اجزاء لا يتجزى بعدد يصلح لان
يتحقق فرد الجسم فاذا انضم به جزء آخر يتحقق فرد آخر للجسم وذلك
الفرد الثاني اكثر جزءا من الاول فيصح ان يقال له جسم ولا يلزم ان
يكون ذلك بمعنى ازيد في الوصف المقدار بل بمعنى الازيد في الاجزاء
بل من الجائز ان يصير الجسم الثاني الازيد في المقدار يجوز ان يحصل

المقدار

المقدار بانضمام جزء ماله المقدار الا زيادة في المقدار السابق وكلا يحصل
بانضمامه الى جزء ما ليس له مقدار اصلا المقدار كما يحصل للابعاد
بواسطة انضمام الية من كمال له ما لا يحصل بانضمام ما ليس له هذا الكمال فيه
تأمل كالجوهر الخ اعلم ان القدماء ارادوا من الجوهر الجزء الذي
لا يتجزى واما المتأخرين فاصطلحوا للجزء الجوهر الفرد وفي عبارة الشرح
لفظ يعني بملائم ذلك او استعماله يكون فيما لا يكون مقتضى الظاهر لان
ذكر العام وارادة الخاص خلاف الظاهر يعني العين الذي الخ ان قيل لما
فسر المص الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى فالاولى ان يفسر ويعرف الشارح بالجزء قلنا
على تقدير ان يكون الجزء الذي لا يتجزى فالاولى يفسر او نقول يجوز
ان يكون للتنبيه على ان يفسر الجوهر بالجزء يفسر بالمبهم فالاولى ان يفسر بالعين
التي لا تقبل القسمة اي لا تقبل وقوع القسمة ولا وضعا اعادة كلمة لا في الثالث
ايضا للاشارة الى ان الثالث غير الثاني كما ان الثاني غير الاول بناء على
ما هو المشهور من ان مدار تقسيم الوهمي على تميز الحس فيجب تميز الحس عن طرف
عن طرف لا يتصور الانقسام في الوهم اذ الوهم منوط على الحس بخلاف
العقل اذ احكم العقل ليس دائرا على الحس فله ان يلاحظ في ضمن العنوان
الكلي وما يثبت مدليل عقلي ان في ذلك شيء غير شيء الا انه ذكر في
المحاكمات والحق عدم الفرق بينهما اي لا ينفك احدهما عن الآخر
لعل وجهه ما في المحاكمات ان كلا من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا تدرك
الا بالقوة الواهمة وكل جزء من اجزاء الجسم من حيث الخصوص لا يدرك الا بالحس

فادراك الانقسام جسم خاص من حيث الخصوص وادراك قبول الانقسام
كذلك لا يتصور الا بملاحظة ذلك المعنى على وجه الخصوص الذي
يحصله ليس الا بالخاصة الجزئية التي لذلك المعنى الجزئي فيكون وهميا
اذ لا يدرك بالعقل الصرف على نحو الجزئية ولا بالحواس الظاهرة لكونه
معنى ولا بساير الحواس الباطنة كما لا يخفى على المتأمل فيكون مدركا بالوهم
فلا يكون من الجائز ان لا يقبل الجزء الانقسام الوهمي ويقبل الانقسام العقلي
فلا يكون الفرق مهما فيه تأمل فان قيل عدم الانقسام العقلي كاف لتسميته الكل
قلنا نعم الا ان غرضه التوضيح بتفصيل اقسام الانقسام قال المحشي المحقق
بعد قوله ولا فرضا اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل
شيء ثم كلامه قال الاستاد تغمده بغفرانه في الاصل الحاشية ولا خفاء
في ان الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي وصدقه
على الكثيرين اذ الفرض فيه ايضا ممتنع كما بين في موضعه ثم كلامه
مراد الاستاد ان تلك الكلية بكليته بعمومها ليس بصادقة من غير مصداق
يستدبه على جوازه بينهما اذ ليس في حقيقة الجزء وما يحصل منه في
العقل يكون مانعا للعقل عن فرض القسمة كما في الجزئي امر هو المستحق
وهو مانع من الفرض لا يقال الجزء لا يقبل القسمة فيكون في حقيقته ومفهومه
مانع من تجويز القسمة لانا نقول ليس الكلام في عدم المقابلة الجزء باعتبار ملاحظته
بذلك المفهوم بل الكلام في ذات الجزء فتأمل قال الاستاد تغمده بغفرانه
في حاشية الحاشية في الجواب عن اعتراضه وقد يقال ان الممتنع هو الفرض بمعنى

الكر

التجويز العقلي دون الغرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن امر كلي والمعتبر ههنا
هو الثاني ثم كلامه   فيه ان اعتبار قيد زائد هو قوله مطابقا للواقع
مبنيا على ارادة معنى غير ما اشتهر من لفظ الغرض ليس بوجه الا ان
يقال ارادة بعيد بقرينة قوله دون الغرض بمعنى الملاحظة الخ دون
الغرض بمعنى التقدير الا انه غير لازم لان للتقدير بهذه الملاحظة الامر
ولا يخفى ان بهذا المعنى اشتهر   واحترازا عن ورود الخ قال المحشي
والممكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده والغرض بيان حدوث ما
ثبت وجوده   سيظهر من كلام الشارح ان غرض المصنف اثبات الواجب بدون
توقف على بطلان التسلسل لانه قال هذا الدليل قريب مما ذكره صاحب التلويحات
غاية الامر ان الشيخ يثبت الواجب لاجل جميع الممكنات والمصنف الصانع
لاجله جميع المحدثات فلا يكفي حصر ما ثبت وجوده اذ يجوز ان يقال
يمكن ان يكون العلة لهذا المجموع الثابت وجوده ما لم يثبت وجوده من
الممكنات فلا يثبت الواجب   بل لا بد من ابطال الخ قال عصام الملة
والدين توزع فيه فيه ان لا يبقى ثبوت العقل والنفوس المجردة لحصر
العين في المركب والجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول
والنفوس متحيزات ثم كلامه توزع فيه   لا نسلم ان يكون هذا المعنى العين
بل معناه المذكور هو ما له قيام بذاته الا انه مساو للمتحيز بالذات عند
المتكلمين مع انه قطع النظر عن ذلك قد سلفنا ان الغرض بيان حدوث
جميع اجزاء العالم وحيثيته لتمكن اثبات الواجب بدون ان يحتاج الى بطلان المقدمة

فلا يتم الاستدلال لعدم تمام الحصر مستندا الى ثبوت العقول ولا فائدة
معتدة في تفسير العين بمعنى تخرج العقول وامثالها او تتعلق الاعراض
بطلان حصر الممكن في العين والعرض   والصورة اى الحكمة النوعية
والنفوس المجردة اى التي قال بها اكثر المحققين من الحكماء والامام الرازي
والراغب ومتاخري المتكلمين   واما قيد بذلك لان النفس الذي
يقع المشار اليه بانا وانت عند اكثر المتكلمين جسمانية حتى تعالى بعضهم عين
الهيكل المحسوس وقيل لا يتجزى في القلب   والمراد بها مجردة باعتبار
الذات اذ لا يتوقف وجودها على المادة وان كان فعلها وتحصيل
كمالاتها المنتظرة يتوقف عليها وليست كالعقول مجردة فعلا ايضا
واقوى ادلة اثبات الجزء   قال في شرح المقاصد والحكماء يزعمون
ان كون انقسام الحال مستلزما لانقسام المحل مخصص بما يكون الحلول سريانيا
وحلول النقطة جواري لانه انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سريانية
فيه والحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهرهما ضروري والقول
بان موضع التماس منقسم بالعرض اى يكون الانقسام اولا وبالذات للعرض
قائم به اى بموضع هذا التماس تخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض الشيء
وهذا في المسطح اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على
السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير
كرة من ذوات الاضلاع ومن البين ان ليس امرا آخر غير النقطة
ان يتوهم كونه معروضا اولا للتماس على ان النقطة عندهم انما هي النهاية

للخط فلا يكون

للمحيط فلا يوجد في الكرة بالفعل ثم كلامه في شرح المقاصد فظهر منه تمم
أقوائه هذا الدليل إذا قوي المناقشات فيه أن اللازم من الدليل
عرض غير منقسم لا الجوهر فإذا كان التماس الكرة بالسطح بدا منهما ولا يكون
نقطة كالخط فيهما بالفعل فلا يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى جزما فيكون محل نظر
والكل ضعيف أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة الخ لو صح
المنع على تحقق الكرة والسطح المستوي الحقيقيين إلا أنه يمكن أن يقرر بهما ممكن
لفرض وقوع أحدهما على الآخر فلزم إثبات إمكان جوهر فرد الذي
قال الفلاسفة بامتناعه وصدر كتبهم بدليل امتناعه ومنع إمكانهما وإمكان
الوضع مكابرة فتأمل كرة هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه
يساوي في المقدار والامتداد فيها الخطوط المفروضة المستخرجة من النقطة
المفروضة في جوف الوسط إلى كل جزء من ذلك المحيط والمراد بالحقيقة أن
لا يكون كرويتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في حد ذاتها
على سطح حقيقي المراد منه السطح المستوي الحقيقي أما الكرة حقيقة عرفية أو
بقرينة ظهور لغوية اتصاف مطلق السطح بالحقيقي بل بطلانه وشهرة أن المقابل
بالكرة الحقيقي السطح المستوي الحقيقي أو لكون السطح مضافا إضافة عهدية
قصد بها السطح المستوي وكل من الوجوه وهذا أولى مما قيل على
سطح حقيقي مستوي إذ يتجه عليه أنه إن كان المراد أنه أراد بالحقيقي المستوي
فيتجه أن ما علاوة لا تتعال مع أنه المراد ترك الحقيقي لأن ذكر
ما هو المراد منه معنى بينه وإن كان المراد أنه معتبر بعد القيد بها فيتجه أن

انه فلا وجه لايراد الجعفي لانه لم يذكر انه كالعرسة في اعتباره ثم اعلم

ان السطح المستوى كما يمكن ان يعرف بانه ان وصل ما بين اى نقطتين

المفروضتين فيه بخط مستقيم لا يقع هذا الخط خارجه عنه بل يكون

واقعا فيه وبانه اذا وضع عليه خط مستقيم كيف ما اتفق طابقه اى لم يكن

شئ من اجزاء الخط الا وان ينطبق بجزء من اجزاء المحاذي له من السطح

قال الاستاد بعد نقله واستواه هو ان يكون اى خط يعرض فيه

مستقيما تم كلامه قال الفاضل اللاري لا يصدق التعريف على فرد من

افراده اذ ليس سطح مستو الا وانه يمكن فيه فرض خط منحني كما اذا وصفنا

للسطح المستوى المركبة من سطحين على هيئة سطح المنشار بين سطحيهما ان يقع خط منحن

فيمكن ان يكون في فيه بمعنى على فيؤول هذا التعريف بما وقع في

التذكرة والمستوى ما يكون الخطوط المفروضة عليه في جميع الجهات مستوية

الا انه لم يتجه عليه ما اورده الاستاد ما يتجه عليها في التذكرة واعترض عليه

بانه منقوض لانه يخرج عنه المستوى الذي يعرض عليه منحنى في جميع جهاته اول

ليس في كمال البعد ان يقال في الجواب عن الاعتراضين بان المراد

بالخطوط المفروضة فيه وعليه في الجهات خطوط ينطبق عليه كيف ما اتفق

الوضع ولعل في احتياره في اشارة الى ذلك الانطباق الذي لا

يختلف كما في الشئ من الاجزاء فحاصل التعريفين ان المستوى ما يكون

خطوطه الذي وضعا عليه ويكون كلها منطبقا عليه مستقيما لا غير فيكون

بالنهار راجعا الى ما عرفه بانه اذا وضع عليه خط مستقيم كيف ما اتفق

طابعه اذ لو ماسه بخرين لكان ههنا خط بالفعل قال المحشي اى مستقيم لان اللازم
اى مماسه الكره السطح المستوى هو هذا اى ليس اللازم الخط الفعلي بل
الخط المستقيم وان كان وجود الخط بالفعل اى وان كان مستحيلا بناء في
الكره الحقيقيه تم كلامه ولا يخفى ان مفاد كلام المحشي ليس الا ان لا بد
من حمل الفعلي على المستوى لعرينه ان اللازم من الدليل هو المستوى
لا الفعلي فيكون محل كلام بافاده لو زم فقده وقيدا اى الا بالخط
بالمستقيم لانه اللازم وتركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكره الحقيقيه ومن
اى المحشي اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من
الدليل لم يات الا بالتطويل تم كلامه تم نعم ليس في كمال الفعدان
يجاب عن جانب الشارح ان لزوم الخط المستقيم في الكره مستلزم للخط الفعلي
اذ لا يجوز تحقق الخط المستقيم في السطح الواحد الذي للكره اذ لا يمكن ان
يكون الخطين الخارجين من المركز المتساويين بالنسبة الى جزئي الخط المستقيم
فلا محاله ينتهي ذلك السطح المستدير بهذا الخط المستقيم فيلزم وجود الخط
الفعلي بغير العناء في الاستدلال على الخط المستقيم الذي لازم اولى هو الاولى
ولذا المشهور في التحرير ذكر المستقيم بدل بالفعل حتى قال الشارح في شرح
المقاصد لو وضعت الكره على سطح المستوى ماست بجزء لا يتجزى والا لكان
في سطح كره خط مستقيم تم كلامه وحمل كلام المحشي على افاده هذه الاولويه
بعيد عما هو طريق افادته كما لا يخفى على متتبع كلامه انه لو كان كل عين
الخ اى لو لم يكن جزء الذي لا يتجزى موجودا او لم يكن تركب الجسم منه

يلزم ان يكون كل عين منقسما اى غير النهايه و هو لط لانه لو كان
كل عين منقسما الى عير النهايه يلزم ان لا يكون الحردل اصغر من الحبل
والنابى بط و المحتاج الى البيان الملازمه و ساهاايه لو كان كل عين منقسما
وقابلا للقسمه الى عير النهايه يلزم ان يكون كل من الحردل والحبل كذلك
ولو كان كل منهما كذلك يلزم ان لا يكون الخردل اصغر من الحبل والمحتاج
الى البيان هى الكبرى فنبها اليه بقوله لان كل واحد لح لان كلا منهما
غير متناه الاجزاء اى لو كان كذلك لكان كذلك وتفصيله انه اذا
كان كل منهما قابل للانقسام الى غير النهايه فيلزم ان يكون كل منهما
مركب من اجزاء غير متناه لايكون فى واحد منهما حصول الانقسام واذا
كان كل منهما مركبا من اجزاء مذكورة يلزم ان لا يكون الخردل اصغر من
الحبل فاشار الى اثبات المقدمه الثانيه بقوله والعظم والصغر الح وانما
لم يذكر الشيء فى هذا الكتاب دليل لاثبات المقدمه الاولى مع كونها
النظريه واورد فى شرح المقاصد لها ادله لما فيها من تطويل لاثبات
المختصر مع كون الادله باطله بل يظهر بعد التامل ان نفسها ايضا باطله
والمذكور فى شرح المقاصد هكذا لانها اذا كان قابلين للانقسام الى
غير النهايه يلزم ان يكونا منقسمين الى اجزاء غير متناهيه لان القابل لو لم يكن
منقسما بالفعل بل واحد فى نفسه كما عند الحس لزم قبول الوحده الانقسام
وهو بط اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام ووجه اللزوم ان انقسام
المحل مستلزم لانقسام الحال واعترض عليه بانها لو سلم انها للشيء من اعتبارات

العلم

الفعلية التي لا تجري عليها احوال الخارجي فلا نم انها من اعراض الخارجية
يلزم من تقسيم المحل تقسيمه وقيل لو لم يكن القابل للانقسام منقسما بالفعل بل
يكون واحدا لكان تقسيم الجسم وتعريف اجزائه اعداما له ضرورة انه يلزم
لازالة هوية الوحدة واحداث الهويتين واللازم باطل للقطع بان ما غرف البعوضة
اثره في البحر ليس اعداما له واحداثا للبحرين الآخرين واجيب بانه
وان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه
عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء مع ما له من غير اعتبار
الاتصال المحسوس فليس في ضرب البعوضة اثره زوال بحر واحداث بحرين
والعظم والصغر الخ تحريره انه لو كان العظم بكثرة الاجزاء وقلتها
التي لا تكون الا في المتناهي يلزم انه اذا كان كل من الخردل والجبل غير متناه
الاجزاء فلم يكن الخردل اصغر من الجبل لكن المقدم واقع فان قيل لا نم
ان الصغر والكبر انما يكون بازدياد الاجزاء وانتقاصها لجواز ان لا يكون
بين الشيئين التفاوت بالازدياد والانتقاص في الاجزاء لكون اجزاء
كل منهما غير متناهية الا انه يكون اجزاء الاصغر اقل مقدارا قلنا قد علمنا
ان المذكور في هذا الكتاب دليل مقدمة الثانية وهي ان كلا من الخردل
والجبل لو كانا مركبين من اجزاء غير متناهية لا يكون شيء منها قابلا للانقسام
يلزم ان لا يكون الخردل اصغر اذ المقدمة الاولى على تقدير تسليم تعدد
كل ما يقبل القسمة تعدد ومع قسمته فلا يحتمل ان يكون التفاوت في مقدار الاجزاء
وذلك انما يتصور في المتناهي يعني الكثرة والقلة لا توجدان بدون التناهي

قال المحقق الخيالي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما
بعد العشرة وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته ثم كلامه
رحمه الله والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ومراتب الاعداد
والتعلقات ليست بموجودة وبان لفظة ذلك اشارة الى الكثرة والقلة
اللتين يترتب عليهما العظم والصغر وبان المراد ما يكون واقعا والواقع
من الاعداد في كل مرتبة ليس الا المتناهي وعدم تناهيه بمعنى انه لا تصل
الى حد لم يتحقق بعده عدد آخر وكذلك الواقع من المقدورات
بل المعلومات ايضا في كل وقت لم لا يجوز ان لا يكون الا المتناهي
وعدم تناهيهما ايضا يجوز ان يكون بمعنى عدم الوصول الى حد لم
يتعلق بعده الى شيء آخر مدخول اما الاول فلانه تخصيص في
امر العقلي اذ لا تفاوت بين الموجود الخارجي وغير الخارجي عند العقل
في ان الكثرة والقلة والزيادة والنقصان تكون بازدياد الاجزاء
وانتقاصها فلا وجه لان يحكم في الموجودات بان الزيادة والنقصان
لا يكون الا في المتناهي لا في المعدومات واما الثاني فكان التخصيص في
الامر العقلي القول بكون الكثرة والقلة التي يترتب عليهما العظم والصغر مستلزما
لتحقق التناهي في الجملة دون ما لا يترتب عليه العظم والصغر اذ مدار القلة والكثرة
على ازدياد الكم وانتقاصه واما الثالث فلانه لا يرجح للمعترض ان يعود ويقول
من البين انه يتصور مراتب الاعداد مطلقا مما وقع وغيره ولذا المقدورات
ومع هذا الاعتبار والملاحظة ايضا يصح ان يقال مجموع مراتب الاعداد

الكم

اكثر مما فوق العشرة والمعلومات اكثر من جميع ما يمكن ان يتعلق القدرة اليها
لتعلق العلم بالممتنع لكونه مدخولا بالمرتبة على ما حققه العلامة الدواني من
ان العلم بالاشياء بالوجه الاعم من كل واحد في الحقيقة ليس الا العلم بالوجه
غاية الامر انه علم ذي الوجه بوجه يصلح للانطباق على كل فرد من تلك
الملاحظة لم يتحقق في الذهن انها امور لم يتحقق في الخارج والمفروض ان
المتحقق منها ليس الا المتناهي بل رده ان عند المحققين ليس العلم له تعالى
الا وان يكون تعلقه الصادق بما لا امتناع الجهل عليه تعالى شيء من الاشياء
وتحقق الشيء في الخارج وتشخصه ليس مما يكون علمه تعالى موقوفا عليه
على ما بين في المحاكمات وتم البعض بالكثرة احاد العلوم كلها مما انتهى
عنها البعض مع قطع النظر عن قياسها بالمقدورات قال الاستاد
بعد بعوانه في رد بعض المحشي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد اكثر مما بعد العشرة وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات
قدرته تعالى ان المراد بقوله وذلك انما يتصور في المتناهي بهما لا توحد
ان يدون المتناهي في الجملة سواء كان من الجانبين غير متناه توجد بارا
معا او في احدهما فقط اذ لو كان كل واحد من الجانبين غير متناه توجد
بازاء كل جزء بعرض في احدهما جزء من الاخر بالضرورة ولا معنى للقلة
والكثرة الا ان لا يكون كذلك بان يوجد في احدهما جزء لا يكون بازائه
جزء من الاخر تم كلامه بعد بعوانه في الاصل قال في الحاشية وبطل ايضا
ما قالوا في البرهان التطبيقي من ان احاد احد الجملتين اذا طابقه احاد جملة

الأخرى يلزم أن يكون الزائد كالناقص ثم كلامه في الحاشية حاصل كلامه
ان لنا دليل على أن الزيادة والنقصان بين الشيئين لم يتصور الا ان
يكونا او احدهما متناهياً اذ ليس معنى التناهي الا ان يوجد في الاحد
ما لا يكون في الآخر كما قلتم من ان العقل جازم بان جميع مراتب اعداد
اكثر مما بعد عشرة وكذا تعلقات علمه من تعلقات قدرته مع ان كل
منها غير متناهية ثم لجواز ان يكون الحكم ناشئاً من الوهم دون العقل
بمقتضى دليلنا المذكور لا يكون من العقل كون مراتب الاعداد و
المقدورات غير متناهية اذ لا يصح الحكم بالزيادة والنقصان فيهما ولو كان
الضبط الحكم بالزيادة والنقصان بين الجملتين في البرهان يطبق مع
فرض عدم التناهي لما يتناهاه وبالله التوفيق لا خفاء في ان العقل
حاكم بان ربع كل شيء اقل منه مطلقاً من غير استثناء ما لا نهاية له حتى
ولو كنا جازما بعدم تناهي الربع ايضا يحكم بالاقلية ولا مجال للمنع
ان ربع غير المتناهي غير متناه والا يلزم تناهي الكل المفروض
عدم تناهيه لانه لو تناهى الربع فكل من ثلثه ارباع الباقية ايضاً يكون
متناهياً اذ كل من الارباع مساو للآخر فيلزم تناهي الكل وظهر ان
الاقلية لا تستدعي تناهي احد الطرفين مع ان ما افاده بعد لغفرانه
لا معنى للقلة والكثرة الا ان يكون كذلك بان يوجد في احدهما جزء
لا يكون بازائه جزء من الآخر فانما هو مسلم في المتناهي اما في غير المتناهي
ثم وعدم الاتصال بان يكون الشيء بحيث احد تمامه ازيد عن الآخر مع انه

لم يكن في احد تناهي في آحاد مراتبه للالف تحصيل امور المتناهية وتعقلها

وانما يشار كون الواقع ان تاراً كل من الازيد جزء من الانقص من عدم

تناهيهما وبما حررناه يندفع ايضا ما قال لا يندفع بعض المحشي المحشي المسيح

نور مرقده حيث قال وانما يتصور ذلك في المتناهي وذلك لانه اذا

كان عدد متناه اكثر من عدد متناه بطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا

اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاعداد اكثر من ما لعشرة

منها وكذلك معلومات الله اكثر من مقدوراته تعالى تم كلامه نور

مرقده اذ بما تلقيناه ظهر مدخوليه ما قالوا في برهان التطبيق من انه

لو كان تارا كل جزء من الكبرى جزء من الصغرى يلزم ان يكون الزائد

كالناقص وهو باطل لمنوعيتها مستند لمنوعيتها مستندا بما تلقيناه من

كون الزائد كالناقص بمعنى انه لم يتحقق جزء من الزائد الا ان يكون جزءا

من الناقص نشاء من عدم التناهي والالف بعقل المتناهي بمعنى عدم

قبوله فتامل وما احسب بان اشتراط الوجود الخارجي جريان هذا البرهان

من مخترعات الطوائف جواب كل احد بلغ اليه والا لما قيل الافتراق

اذ لو قبل الافتراق لزم تخلف المعلول واجتماع المتقابلين في محل واحد

وذلك مع سواء كانا مستندين الى سبب واحد او سببين وقد تاش في

استحالة التالي والله اشار قدس سره في حاشية شرح المطالع تم كلامه بعد

تعقرانه في الاصل وقال في حاشية الحاشية اي اجتماع المتقابلين في محل

واحد عند استنادهما الى السببين كلامه اي المنافية في ذلك احتماع

المتقابلين سيما اذا كان متضادين كالاجتماع والافتراق في محل واحد
وان كانا ناشئين من شيئين مجال لا يتصور ان يكون الشيء بحيث لا يكون
الافتراق بين اجزاءه وان يكون الافتراق وان فرضنا ان سبب الافتراق
امر غير سبب عدم الافتراق لا يقال ان الامكان والوجوب مثلا اجتمعا
في العقل الاول الا ان الاول سببه هو الذات والثاني لسببه هو الغير
لانا نقول المقابل للامكان هو الامتناع والوجوب الذاتي لا الامكان الذاتي
والوجوب الغيري وايضا لا يقال الابوة والبنوة قد تجتمعان في
شخص واحد لانا نقول التقابل ان في الحقيقة الابوة والبنوة للشخص
بين الشخصين لا يكون بين الاشخاص ولعل مراده قدس سره في حاشية المطالع
بالسبب الواسطة في العروض لا الواسطة في الثبوت فللمناظر ان يمنع
ان الذات مقتضية للاتصال بين كل ما يعرض حدا له فلا يتصور ان يتحقق
الانفصال بين الاجزاء اصلا احتمالا فتأمل ثم اعلم ان مع قوله والالة ق
قبل الافتراق ملحوظ في تتميم الاستدلال لان مضمون الالة باطل لانه يعقل الافتراق
فيه انه ان كان المراد انه يعقل الافتراق حتى عن لا يعقل القسمة العرض العقلي
ثم مل مصادره لان من لم يعقل امكان الجزء الذي لا يتجزى لم يعقل قبول
ملك القسمة وان كان المراد قبول القسمة في الجملة فلا نسلم التعريف فان قبل
اذا ثبت قبول القسمة في اكثر الاجسام فنعلم ان الاجتماع والاتصال ليس مقتضى
الذات في الجسم مطلقا لان الجسم واجزاءه ليس حقائق مختلفة وامور المتفقة بالحقيقة
لا يكون مخالفا في اثر الذاتية قلنا هذه المقدمة المسلمة لو كانت الجسم مركبا

الوصول الى

لن

من اجزاء لا يتجزى وهو اول المسئلة فصحة المنع على كون الجسم ذا اجزاء متفقة
في الحقيقة لزم قدرة الله تعالى الخ ان كان المراد وقوع تعلق القدرة بسبب وجود
الجزء فمم الجواز ان لا يكون اختيارية فلا يلزم العجز وان كان المراد امكان
التعلق فلا فائدة ح في ذكرها لعدم مدخليتها في اثبات عدم امتناع الجزء
وعدم استلزامها للجزء بالفعل تامل فيه وان لم يكن يثبت المدعى قال الاستاد
محمد لعفرانه في اصل الحاشية ان اريد عدم امكان الخارجي اي قسمة فلا يثبت
المدعى وان اريد به الاعم فلا نسلم الملازمة السابقة اي ان يكون قبول
القسمة ولو عقلا مستلزما لان يكون الله قادرا على الافتراق الى الجزء
لا يتجزى وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح فليتأمل قال في
الحاشية الحاشية او عدم امكان الوهمي معتبر في الجواهر الفردة فلا يلزم
من عدم الامكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة الامكان الخارجي
تم كلامه قال الفاضل اللاري ان لم يكن يثبت المدعى الخ حاصله انه
الواجب تعالى قادرا على ايجاد كل ممكن ان كان خارجا فخارجا وان
كان ذهنيا فذهنيا والافتراق ممكن للجسم وان كان بعضها بحسب الذهن
فلله تعالى ان يوجد في الذهن فلا يرد ما قال المحشي الفاضل ان اريد عدم
امكان الخارجي فلا يثبت المدعى وان اريد الاعم فلا نسلم الملازمة السابقة
وايضا قال الفاضل اللاري بوجه آخر وهو انه قد ثبت ان كل جسم يمكن
الافتراق بين اجزائه بحسب الذهن فقد امكن الافتراق بحسب الخارج ايضا
اذ المراد من القسمة الوهمية الذهنية ان يكون فرض القسمة فيه مطابقا لما في نفس الامر

وعدم وقوعه في الخارج لمانع بالنسبة الى الحلو كالصعود والصلابة لا ينافي
امكانه في الخارج بالنسبة الى ان يخلق الله تعالى ثم محصل كلامه على
الاول من البحثين ان المشايخ ليسوا قائلين بالوجود الذهني فما وجه القول
بان كل ما يكون ممكنا في الذهن فلا بد ان يوجد في الذهن واما القول
بامكان الذهني بمعنى ان العقل يرضى بان يكون فيه شيء غير شيء لا ينافي
لعدم القول بوجود الذهني حتى يكون تعلق القدرة باعتبار التمكن
على ايجاده في الذهن على انه في مواضع عديدة من الكتب الكلامية
وقع التصريح بان متعلق القدرة ليس الا الموجود في الخارج ولذا قال
الاستاد لعدم تعقل انه ويعمم القدرة خلاف العرف وايضا قوله في
الجواب عن البحث الثاني انه ان اراد بقوله والمراد بالقسمة الوهمية
والذهنية ان يكون فرض القسمة فيه مطابقا لما في نفس الامر ان يجوز
القسمة في الخارج له مطابق لما في نفس الامر بان يكون في نفس الا ملك القسمة
ممكنة كما هو الظاهر من عبارته فلا نسلم ان يكون المعتبر في مفهوم الجزء ذلك
بل المعتبر ان لا يكون فيه شيء غير شيء يدرك بقوة الواهمة او بدون معونتها
ويحكم العقل بتحققه حتى وان اراد ان فرض القسمة فيه مطابقا لما في نفس الامر
بمعنى انه متحقق فيه شيء غير شيء فقبول العقل القسمة فيه بمعنى ان فيه شيء
غير شيء ليس مجرد الفرض كما في صدق اللاشيء على الكثيرين فسبحان
امكان قبول القسمة الفعلية بهذا المعنى ولو كان على وجه المطابقة لنفس الامر
لا يستدعي امكان في القسمة الخارج ولو بالنسبة الى خلقه وايجاده تعالى

لجواز ان يكون امتناع قبول التجزية في الخارج لكون ذاته مقتضيا لهذا
القدر من الاتصال في الخارج وليس عدم القدرة بخلاف مقتضى ذات
الشيء عجزا اعلم ان قوله يثبت المدعى محل نظر اذ على تقدير تتميم المقدمات
لا يثبت وجود جزء الذي لا يتجزى وهو المدعى بل انما يثبت امكانه الا
ان يقال انه في مقام معارضة الحكماء النافين لامكان الجزء على انه يمكن
ان يقال يجوزه ان يكون هذا من جملة ادلة يكون تتميمها على التمام
انه برهن عن كون قبول الانفكاك مستلزما لفعليته وقد فصله في شرح
المقاصد   والكل ضعيف اه يحتمل ان يكون اشارة الى المعارضة في المقدمة
الضمنية التي لدعوى الضمنية بان الكل مستقيم وليس بضعيف وادعاء البداهة
ههنا غلط ويحتمل ان يكون مناقضة فلا نعقل   اما الاول فلانه اجاب رده الشارح بهذا
السؤال في شرح المقاصد اي فلانه انه يدل على ثبوت النقطة لا ثبوت الجزء
لما قال ان تماسها بجوهره حيث قال والجواب ان حدوث الكرة والسطح المستوى
وتماسها بجوهرة تماما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالعرض تخالف
قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال اذ
يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوى وعند زوال
التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر تصير الكرة من دوائر الاضلاع
على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد النقطة في الكرة بالفعل
ثم كلامه   فان المسلم ان النقطة نهاية حكم لا تعريف ويجوز الحكم ان يكون اعم
ولذلك يجوز ان يكون نهاية السطح في المخروطي نعم يمكن ان يقال لما لم يكن

في الكرة الخط وتماسهما بأمر غير منقسم قد ثبت فيلزم ان يكون محل التماس امرا قائما
بذاته فيلزم وجود امر قائم بذاته الذي غير منقسم ولا نعني بالجزء الا ذلك
على ثبوت النقطة قال الاستاذ نعمد بغفرانه او لا وبتى قد توجد بدون
الخط كما في الجسم المخروطي ثم كلامه الظاهر ان يكون فائدة هذا القول الاشارة
الى جواب ما يقال هل يمكن ان يكون المماسة بالنقطة مع ان النقطة نهاية
الخط الفعلي ولا يمكن الخط الفعلي في سطح الكرة فحاصل الجواب ان تحقق النقطة
لا يتوقف على وجود الخط كما في مخروطي رأسه غير منقسم فالتماس بالنقطة
يكون ممكنا مع عدم وجود الخط الفعلي وقيل ان تماس الكرة بالمخروط
تماس بالمغاير ليس المقصود التماس بل السطر لافادة ان ما قالوا النقطة نهاية
الخط ليس المقصود تعريفها بل بيان حكم لها والحكم قد يكون عاما وقد يكون خاصا
حتى ان ذلك الحكم الشامل يتحقق في نقطة التي في مخروط ثم اعلم ان الاستاذ
نعمد بغفرانه بما يرد عليه انهم صرحوا ان النقطة من اعراض اولية
الخط فكيف توجد بدونه ثم كلامه الظاهر ان يكون هذا مبني على ما قالوا
جسم التعليمي نهاية لجسم الطبيعي والسطح نهاية للتعليمي والخط نهاية للسطح والنقطة
نهاية للخط فيكون النقطة عرضا اوليا له وثانيا للجسم يجوز ان لا يكون
مرادهم تعريف النقطة بما يكون نهاية للخط بل يكون المراد ان النقطة نهاية
الخط لا غيرها يعني الخط لا ينتهي الا بالنقطة فتلك النقطة عرض اولي للخط دون
الجسم وهذا لا ينافي لان ينتهي بعض الاجسام او السطوح الى النقطة ولا
يكون تلك النقطة عارضا للخط فكيف ان يكون اوليا وعلى تقدير ان

يكون

يكون المراد ان النقطة ليس الا نهاية الخط بان يكون المذكور بعد الفاء
فيمكن ان يقال المعتبر في باب التعريف المطابقة ولا يكون الجسم المخروطي
واقعا في الخارج والواقع نقطة الا وان يكون نهاية للخط لان
المراد لو كان اثبات امكان جزء لا يتجزى فيكفي امكان ما في الجسم
غير منقسم الا انه يبقى حكاية عدم صحة مماسة الكرة بالمخروط الا انه مدفوع
لعدم قصد المماسة   فلان الفلاسفة الخ قال فيه عدم قولهم بان
لا يضر للمتكلم الذي لم يكن مقصوده الا اثبات مطلوبه في نفس الامر
لو كان غرضهم المعارضة عليهم بطريق الالزام يضر عدم قولهم اللهم الا ان
يقال مقصود الشارح الاشارة الى قوة وروده لان المخالف اذا لم يكن
قائلا بالمنع مستندا بما هو قائل به   لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء
الخ هذا اشارة الى البحث على الوجه الثاني بانه لا نسلم من القول بكون
الجسم بحيث يقبل الانقسام الى غير النهاية ان يكون الجزء الاصغر الجزء
الصغرية بالفعل مقداره نعم لو كان من المسلم ان في الجسم اجزاء بالفعل غير
متناهية لا يكون كل منها الا غير منقسم فيتجه انه الخ اصغرية لا يتصور الا علة
الاجزاء فاذا كانت غير متناهية فلا وجه للقول بالاصغرية   باعتبار المقدار
اي بتجدد ازدياد المقدار وانتقاصه من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها
ولذا قد يقال ان الاكبر الجسم بالتخلخل وازدياد مقداره من غير ازدياد
الجزء مع انه يساويه قبل التخلخل ولا يكون اجزاؤه اكثر منه   ولو سلم ان
يكون باعتبار تكثر الاجزاء وقلتها فانما يكون مسلما في الاجزاء الفعلية

وهذا لا يقتضي إلا أن ينتهي مما لا يقبل القسمة في الخارج ولا سيما الجزء
قال الأستاذ تغمده الله بغفرانه والقول بأن استعداد الجسم للمقدار الصغير
والكبير إنما هو باعتبار قلة الأجزاء المفروضة وكثرتها ومراد المستدل
بالأجزاء ما يعم الحقيقي والفرضي مما لا ينقسم ثم كلامه يحتمل وجهاً إن
القول بكون الجسم مستعداً للمقدار الصغير والكبير في الحقيقة باعتبار قلة الأجزاء
الوهمية وكثرتها لا غير مدخول إذ يجوز أن يحكم على الكرة جسم بمجرد
العلم بازدياد مقداره من غير أن يلتفت إلى كون أجزائه الوهمية
لازمة لازدياد المقدار المستلزم للأكثرية لا يقال ح لأنهم والعظم
والصغر باعتبار المقدار لا غير إذ يجوز أن يقال لأن ذلك لجواز
أن يكون هذا بملاحظة ازدياد الأجزاء الوهمية واعتبارها لا باعتبار
ملاحظة المقدار بل يجوز أن يقال يجوز أن لا يكون المقدار موجوداً أو متحققاً
في نفس الأمر بل يكون بمجرد الوهم لأنا نقول الكلام عن حالة الفلاسفة
ههنا في مقام المنع لا الحكم والاستدلال فالمراد بقوله وإنما العظم
إلخ أنه يجوز أن يكون كذلك ثم اعلم أنه قال الأستاذ تغمده بغفرانه ولو
قيل إن الصغر والكبر فرع ثبات المقدار وثبات المقدار يوجب انقطاع
القسمة قلنا لا نسلم ذلك في القسمة الانفكاكية دون الوهمية ولو قيل ما
يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيمقراطيس
قلنا هذا فرع تماثل الأجزاء ثم كلامه يحتمل أن يكون المراد أنه فرع
المماثلة وهي ممنوعة فإن قيل كون قبول القسمة الذهنية والوهمية مستلزماً لقبول القسمة

الخارجية وما

الخارجية فرعا للتماثل الاجزاء محل كلام او على تقدير عدم التماثل ايضا
يمكن ان يقال المراد بالقسمة الوهمية ليس ما يكون بمجرد توهم وفرض
عقل وان لم يكن مطابقا لنفس الامر بل المراد ان يكون بحسب نفس الامر
فيه شيء غير شيء فاذا ثبت ان الانفصال في الاجسام ليس مقتضى الذات
فيكون ارتفاع كل اتصال حتى يصل الى جزء الذي لا يتجزى مما يمكن
ان يصدر عنه تعالى ولو لم يكن ممكنا ان يقع عن غيره تعالى لمانع
بالنسبة الى غيره كما يقع على وجه الاتم والصلاة فيكون الانفكاك
الخارجي ممكنا بالنسبة الى ايجاده تعالى بل مطلقا وان لم يكن الاجسام
حقيقة واحدة فلما من البرهان ان الانفصال على الاقسام العنصرية
لا يلزم ان لا يكون الاتصال مطلقا مقتضى لذات الاصالة بحيث يكون
فيه شيء غير شيء في نفس الامر وان لم يمكن فيه الانقسام في الخارج وعلى
تقدير ان لا يكون الاتصال مطلقا مقتضى الذات فلا نم انه يلزم من عدم
كون الاتصال مقتضى الذات امكان نفس الامري ارتفاع كل الاتصال
حتى يصل الى جزء الذي لا يتجزى لجواز ان يكون اجتماع جميع الافتراقات
ممتنعا لاستلزامه وجود اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل مترتبة في الجسم
وهو محال لاستلزامه المح وهو ان يكون الزائد كالناقص كما يظهر من
برهان التطبيق فيه تامل والافتراق ممكن لا الى غير النهاية لا يستلزم الخ هذا
اشارة الى المواخذة على الدليل الثالث قال المحشي رح حاصل الوجه
الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فلو ان لو وجد الافتراقات الممكنة

ولو غير متناهية في كل معروض واحد جزء لا يتجزى ولو امكن افرازه
مرة اخرى لزم قدرته تعالى فيدخل تحت الافرازات الموجودة فلم
يكن ما فرضناه معروضا واحدا وان لم يمكن افرازه ثبت المدعى وعليك
بهذا التقرير لا يرد عليه اعتراض الشارح ثم كلامه حاصل كلامه ان حاصل
قول المستدل ان الانفصال اذا لم يكن بالذات فيمكن الافتراق فالله
قادر اه فليس معنى كلام المستدل الا ما حررناه ولذلك التحرير لا يرد الا
بحثه ما قاله الشارح قال الاستاد بعد تقريره في تحقيق المقام على وجه يدفع
اعتراض الشارح والافتراق يمكن الى غير النهاية اي المسلم ليس الا ان الافتراق
ممكن الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي في القسمة الى حد لا تقبل القسمة لا بمعنى
انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة الغير المتناهية من القوة الى
الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل لان ذلك يبطل
ببرهان التطبيق اي ممتنع زالي على اعتقادهم لما دل عليه البرهان فالخارج
الى الفاعل في كل مرتبة متناهية ومن البين ان القدرة على الامور
الغير المتناهية على سبيل البدل لا يستلزم القدرة عليها مجتمعة على ما ليس
ما قيل ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية فلا يكون كل
معروض واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افرازه مرة اخرى
خلاف المفروض ومن هذا اظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي حاصل
الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور الله فلو ان توجد الافرازات الممكنة
ولو غير متناهية في كل معروض واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افرازه مرة اخرى

ثم

لزم قدرته عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا
واحدا وعلى هذا لا يرد اعتراض الشارح ثم كلامه انما قال المحشي لا يرد عليه
اعتراض الشارح ولم يقل لا يرد عليه الاعتراض ويكون فيه ايماء الى ورود
اعتراض غير اعتراضه والاعتراض ان القدرة على امور غير المتناهية
على سبيل البدل لا يستلزم القدرة عليها مجتمعة ليس عين اعتراضه لان الشارح
علق دليل الثالث لم يتعلق الا ان الافتراق الى غير النهاية ممكن فليس
مفاد كلامه الا ان من عدم كون الانفصال في الاجسام لذاته
لا يلزم ان يكون الله قادرا على ان يخلق الافتراق الى الجزء الذي
لا يتجزى لان الافتراق ممكن الى غير النهاية فيجوز ان لا يصل الى جزء
لا يتجزى ومن البين ان هذا ليس اعتراضا بان امكان الافتراق الى
غير النهاية على سبيل البدلية لا يستلزم امكان وقوع الافتراقات الغير
المتناهية مجتمعة ثم اقول نعم يتجه على المحشي ان ما قيل في محصل استدلال
الشارح مع كونه بعيدا من عبارة القوم ليس فيه كثير نفع لانه وان يدفع
اعتراضه كما هو مقتضى الظاهر من عبارة القوم في الاستدلال الا انه
كما قيل في تحرير السيد للدفع يتجه عليه اعتراض آخر هو ان عدم كون الانفصال
في الجسم انما يقتضي الامكان في دفع كل واحد من الانفصالات التي يقتضيها
امكان دفع جميع الانفصالات وحصول الافتراقات ولو غير متناهية مع
مع انها في نفسها ممنوع كما فصله الاستاد تغمده بغفرانه ثم اعلم ان الفاضل
اللاري قال على ما قاله الاستاد تغمده بغفرانه في الجواب موافقا لما اورده المحشي الجلبي فيه

ان امكان لا نهاية قسمة الجسم وان كان بمعنى لا تقف لكنه يستلزم امكان
خروج الانقسامات بان تحصل لها نحو تحقق وان كان في علمه تعالى
وبيان هذا الاستلزام ان الجسم لما كان قابلا للقسمة الغير المتناهية
بمعنى عدم وقوفه في حد لا تقبل الانقسام الفعلي فالله تعالى قادر على
ان يقسم الجسم المعين بقسمين ثم كل من الاقسام بقسمين وهكذا الى
ما لا نهاية له لعدم وقوف الجسم في حد لا يقبل القسمة الذهنية ولما كان
النفس لتحددها عاجزة عن ادراك كل ما يمكن من مراتب القسمة الغير
لم يحصل عندها في اي وقت تعرض للانقسامات متناهية وليس هذا
العجز بالنسبة الى الله تعالى فله تعالى العلم بجميع مراتب هذه القسمات الغير
المتناهية وليس هذا من قبيل القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل
البدل بل هو من قبيل القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل الاجتماع
لان امكان القسمة الى غير النهاية بمعنى لا تقف معناه انه يقبل القسمة
بالقسمين فاذا فرض تحقق هذا التقسيم فلكل قسم منهما ايضا قبول القسمة فللعالم
ان يعرضها بعد القسمة الاولى وهكذا الى ما لا نهاية ان لم يعجز عن
ادراك غير متناه ولما كان الواجب منزها عن العجز فله ان يعلم هذه
الامور الغير المتناهية بالفعل مجتمعة لا على سبيل البدل لان امكان الانقسام
المعتبر في الجسم ليس على سبيل البدلية لان معناه امكان احد القسمين اما هذا
واما ذاك والقسمات الممكنة الورود على الجسم هي امكان وقوع واحد
بعد واحد وهكذا على سبيل الاجتماع لا على سبيل البدل وللعالم ان

الى

يدرك تقسيم الجسم اولا بالقسمين ثم تقسيم كل قسم منهما الى القسمين ثم تقسيم اقسام
الحاصل وهكذا الى غير النهاية ان لم يعجز عن ادرك التقسيمات بالغا ما
بلغ فظهر من هذا انه ليس من قبيل القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل
البدل وليس قياسه قياس ما قيل وظهر ايضا لزوم خلاف المفروض ان امكن
افتراقه مرة اخرى وظهر حقيقة ما قال الفاضل وتحقيق المقام يقتضي طرفا من
الكلام فنقول المستعان بالله تعالى ان الجسم اذا لم يكن مركبا من اجزاء
لا تتجزى بحيث يكون كل جزء منفصلا في الخارج عن الآخر بل يكون متصلا
واحدا كما قال الحكماء فاما ان يقبل القسمة الغير المتناهية بمعنى لا تقف ام لا
فان كان الثاني فلزم الجزء وان كان الاول فلزم ايضا الحكم المدعى
ومع هذا يلزم تحقق امور غير متناهية في الوجود الظلي بالتفصيل وبرهان
التطبيق ان دل على امتناعه لدل على امتناع قبول القسمة الجسم الى
غير النهاية بمعنى لا تقف لاستلزامه اياه كما علمت ثم كلام الفاضل وبالله
التوكل ان لنا ان نقول التحقيق ان علمه تعالى حضوري لا يكون الا الحضور
امر متحقق عنده تعالى وعلمه تعالى بالمعدومات باعتبار حضور صور العلمية
المتعلقة بها بسائر المبادي التي لها علم حصولي كما حقق في موضعه وحصول
العلم التفصيلي بالغير المتناهية لسائر المبادي محال وليس فيه نقص لا عدم
علمها بل علمه تعالى بالمجهول المطلق كعدم اقتداره على ايجاد الممتنع ليس
نقصا لان النقصان في قابليته لا بجاده وعلمه تعالى والعلم بالامور
الغير المتناهية المرتبة تفصيلا ممتنع للذات لتحققها في الخارج بدليل برهان

البطلان فتأمل مع ان لنا ان نقول من الجائز ان يكون معنى الجزء ما لا
يقبل القسمة ولو علمية باعتبار تعقلنا لا المطلق بل الظاهر ان يكون مراده بالجزء
وذلك لعدم التركيب في الجسم من الاجزاء ان ليس التركيب فيه مما يمكن ان لا
يكون فيه شيء غير شيء باعتبار تجويز عقلنا بان يحكم عقلنا بملاحظة الدليل
او بمداخلة الوهم ان فيه شيء غير شيء وهذا لا ينافي لان يكون تركيب
الجسم من امور لا يكون فيها شيء غير شيء باعتبار تعلق علمه تعالى بافتراق
جميع ما يمكن ان يجري عليه الافتراق فتأمل وايضا لو جرى الدليل على
ما حمل عليه الفاضل الشارح على تقدير تمامه انما يلزم امكان جزء الذي
لا يتجزى في علمه تعالى لا امكانه في نفس الامر وفي الخارج ايضا
على هذا التحرير يمكن ان يحصل في علمه تعالى فلا يثبت الجزء بل لا
امكانه فتأمل فيه فلاح عن ضعف الظاهر ان يكون المراد الدليل المصطلح بل
ويحتمل ان يكون المراد العلامة وعلى تقدير تعينه اشار الى ان اكثر
ادلته التي ليس بمار ادلة الاثبات في الضعف قال فقيل هل للمتكلمين
فيه ابهام لطيف او تطلق الخلاف على الشجرة الخاصة ايضا المؤدي الى
قدم العالم باعتبار بعض اجزائه كما هو الاشارة من ان السموات قديمة بموادها
وصورها الجسمية والنوعية والعنصريات بموادها وصورها الجسمية بالنوع والصور
النوعية بالجنس فيه ان بطلانه انما هو لو لم يكن من الجائز ان يكون اثر المختار
قديما لو جوز سبق الزماني في التصديق العادة ولا يكفي السبق الذاتي
كما ذهب اليه الآمدي وان يكون الايجاب بمعنى اقتضاء الذات لما هو

الالى

الا انه من النقايص وكلاهما ممنوعان   وفي حشر الاجساد وتعاقب الآحاد بعدم بعض او بعد عدمه
والحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة وعن ايجادها ثانيا بعد اعدامها
بالمرة ولا خفاء في ان الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع العدم واما بالمعنى
الاول فالمنافات غير ظاهرة على ان تركب الجسم من الاجزاء الديمقراطيسية
نجاة عن تلك الظلمات ايضا كما لا يخفى على من له ادنى توجه ثم كلامه
لا يخلو ان كلامه صريح في ان مقصوده الاعتراض بالوجهين احدهما هو
منع العلاوة وحاصله ان كلام الشارح يفيد لاستلزام القول بالهيولى والصورة
لعدم العالم وان العدم مناف لحشر الاجساد والمنافات بين قدمهما
والحشر ممنوع لجواز ان يكون الحشر بالمعنى الثاني ومحصل العلاوة ان
كون المطور هو المخلص عن ظلمات العلاوة سبعة وهو لا يتوقف على القول
بثبوت الجزء لحصول المخلص بدونه بالقول بالاجسام الصغار فاقول على الاول
انه لم يفهم ان مقصود الشارح ان القول بالصورة والهيولى مستدعى للقول
بالقدم الذي ينافي لحشر الاجساد مع ان ليس مقاد عبارته ذلك المعنى
بل الظاهر منها ان القول بهما مستدعي للقول بعدم العالم وامتناع حشر الجسماني
لان ذكر الحشر بالواو دون الفاء يدل على انه لم يرتب نفي الحشر على العدم
واصل حصول العدم مع قطع النظر عن استلزامه نفي الحشر باطل لان   باطل م
العالم اثر للصانع واثره لا يكون الا حادثا على زعمهم مع قطع النظر عن
استلزامهما العدم نفي الحشر الجسماني لانها والقول بهما يستلزم القول بالمقدار
والاتصال الحقيقيين فيلزم اعادة المعدوم بعينه باعتبار اعادة المقدار بظهور

انعدامه بطريان العدم على الكل من حيث المجموع سواء كان الكل اجزاء قديمة او حادثة وسواء كان الحشر بمعنى الاول او الثاني وان قولك على الثاني الشئ لم يدع ان المخلص عن ظلمات الفلاسفة لا يحصل الا بالقول بالجزء حتى يتجه ما قاله تعمد بغفرانه بل قال وثمرة الخلاف كذا وفي وجه الخلاف بالحكماء في القول بالهيولى والصورة يكفي حصول المخلص بالقول بالجزء ولا ينافيه حصول ذلك لغيره مع انه ابطل التركب من الاجسام الصغار وكثير من الاصول الهندسية بل كلها اذ هي باحثة عن الكم المتصل لذاته اعني المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط وهو فرع وجود الهيولى والصورة اعني الجوهر المتصل فيه المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام لا يتصور بدون الحركة المستقيمة وهي لا توجد الا لغير الابعاد ولو تركب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون الحركة المستقيمة للاجزاء دوام حركة السموات الخ وذلك الدوام وامتناع الخرق والالتيام لمذهب الاسلاميين اذ دوام الحركة في السموات مناف للحشر الذي لا يكون الا بعد انفصال اجزاء الجسم او انعدامها اذ عند الانفصال والانعدام يعدم المتحرك فلا وجه للحركة الدائمة وامتناع الخرق والالتيام ايضا مناف للحشر وللمعراج الجسماني فتأمل بل لغيره اما اضرب عن السلب لانه من لوازم الجمعة لا نفسها وانما المعتبر في جمعة الوصف هو العام بالآخر والمعتبر بالسعة والاختصاص ليس الا العام لا عدم العام بذاته قال الاستاد تعمد بغفرانه والاولى ان يقال اكثر

اخر

آخر لان الصفة ليست غير الذات وفيه ان ذلك الحكم مختص بالصفات
العدمية تأمل ثم كلامه لعل الاستثناء اشارة لمغلطة تأمل في الخاتمة والاولى
في المقدمة الى مدخولية القول باختصاص عدم المغايرة بالصفات القديمة
ولعل وجهه ما قاله في شرح المقاصد وهذا التقرير يشعر ان الصفة التي
ليست بمغايرة هي اللازمة وفيه بل الصفة القديمة الا ان عمدتهم التوقي
في التمسك هو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة
دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته
وفي اليد احاد العشرة واوصافها لا فرق بين الصفات المفارقة
واللازمة والحادثة والقديمة   بما قاله في البحر قال الاستاد بعد نقله فعنوانه
بان يكون في عروض البحر له واسطة في العروض ثم قال في الحاشية او في
الثبوت ثم كلامه   هل ليس ان ثبوت البحر في الكل لجزئه المتحرك وثبوت البحر في
المركبات ثبوت البحر في البسائط وايضا اليس ان نسبة العروض في التحرك في السفينة
جالس السفينة في الحركة لا كنسبة الماء المجاور للنار في الحرارة   او محققا
الخ قال المحشي المتبحر نور مرقده هذا اشارة الى تعريف الحكيم فيشكل بالصورة
فلا بد من تقييد الغير بما لا يقوم به فحمل التعريف عليه في هذا المقام من
فضول الكلام ثم كلامه   لا نسلم ان يكون اشارة الى تعريفهم لجواز ان يكون
اشارة الى تعريف من قال بنفس الناطقة المجردة من المتكلمين كالامام والراغب
وجميع المتأخرين على تقدير التسليم فلما كان كتب المتأخرين مشحونة بمسائل الحكيم
فالانسب الاشارة الى تعريفهم   في بعض الاعراض اي اعراض السفينة مثل الا ان

وهذا الصا انما يصح على من قال منهم بوجوده قال نور مرقده وبطل

من قال معنى القيام بالحيز انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة

وجوده بدون المحل تم كلامه   فيه انه يلزم ح ان يكون كل ملزوم

عرض بالنسبة الى لازمه يمكن ان يقال مدفوع بهذا التعقيد المحل مع انه يجوز

ان يكون عرضه مجردا ومع ما اورده الشارح تأمل فيهما   بحدوث جميع الاجسام

والجواهر فيه اشارة الى ان العرض عند المشايخ لا يكون الا حادثا بالنسبة الى العالم

كما زعم الفلاسفة من ان في عرض الاكوان الحدوث مشروط بكون المحل

مركبا امرا حينا ولعل وجه ارداد الجوهر للاشارة الى رد قولهم

قيل هو من تمام التعريف الخ قال الاستاذ ويمد لعقده اشار الى ضعفه

بخروجها بكلمة ما وهي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث او الموجود

الذي اعتبر مغايرته للذات او بخروجها بقوله لا يقوم بذاته لانا نمنع

عدم القيام بالذات هو السبعة في البحر وما قاله الفاضل المحشي واما

لانها عرض لا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي تم كلامه لعله وجه عدم كونه

ليس على ما ينبغي ان ليس في العرف بهذا الاطلاق مع انه لابد في هذا المقام

من ملاحظة ان كل من الجسم والجوهر والعرض حادث واقول الاظهر

ان يقال لان العالم الذي هو المقسم قد خرج عنه الصفات والموصول

في تعاريف الاقسام عبارة عن المقسم ثم اعلم انه اقول قال قيل لقول

باخراج الصفات بما عبارة عن الممكن ليس على ما ينبغي او بطلان تعدد الواجب

مما لا مجال للكلام فيه ولم يذهب احد الى عدم انحصار الموجود في الثلثه

والصا

وايضا لا مجال لمنع صدق تعريف الممكن عليها وهو ان لا يقتضي ذاته
وجوده ولا عدمه او احتياجها الى الله مجزوم به نعم يرد الاعتراض
باعتبار ما قالوا كل ممكن حادث الا ان المتخلص عنه بالتخصيص ممكن فلنا
المراد ما يكون محتاجا الى الغير والواجب ما لا يكون كذلك الا ان
التسمية لم تعلم بهذه اللهم الا ان يقال لما كان ما قالوا ان الواجب
لذاته هو الله تعالى وصفاته امرا حقا في نفسه وعلى القول عليه لم يتم
الاعتراض بما قالوا كل ممكن حادث من غير احتياج الى التخصيص لكن
اتحاد الغير بالايجاب لا يجاب بعض كما فصلناه في محله فيحتمل الاستناد
لجواز ان يكون احد احتمالات احتمله الشيء مما لا يكون مرضيا له بل بناء
على مرضي طائفة نعم على الثاني يمكن ان يقال دلالة لفظ ما على الموجود
الذي غير مغايره للذات ليس بظاهر بل الظاهر عدمها وعلى الثالث ايضا
يمكن ان يقال ان انفهام مفهوم الصفة في الحجر ومدلوله عن عبارة
ما لا يقوم بالذات ليس بمتبادر ولا يصح ان يكون مرادهم الصفة في
الحجر لقول كثير منهم من المتقدمين كالامام بالمجردات الممكنة بل لا يمكن
ذلك للمتأخرين المحققين من المتكلمين كلهم ايضا ولعل لذلك قال الشارح او
مخصصا اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون اخراج الصفات بكل من
الامرين المذكورين بالحمل على غير المتبادر بخلاف اخراجها بقوله يحدث في
الاجسام ولا بد في التعريف من الحمل على المتبادر فلا يكون جعله من تمام
التعريف ضعيفا كالالوان قال في شرح المقاصد زعم بعضهم انه لا حقيقة للون

اختلاط البياض يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما
في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء
صغار جمدية شفافة وكذا زبد الماء والبلور والزجاج الصافي والسواد
يحصل من عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وما في
الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء والمحققون
على انها كيفيات متحققة في نفس الامر وظهورها في الصور المذكورة
لاسباب التخييل لا ينافي تحققها في نفس الامر لاسباب اخر في مواد
اخر قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشفاف
سبب لظهور لون الابيض ولكنا ندعي انه قد يحدث من غير هذا الوجه
كما في البيضة المطبوخة فانه تصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث
فيه تخلل اجزاء هوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل
وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار   واصولها قيل السواد والبياض
ذكر في شرح المقاصد القائلون بكون السواد والبياض حقيقيين
منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب مثلا اذا اختلط
السواد والضوء فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة والخضرة او الصحم
الها ساحي حصلت الزرقة ويتكثر من الانواع التي حصلت بالتركيب
منها بالوسائط الا انه لا يناسب لهذا المقام   والاكوان هي الاجتماع
وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني
وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بالحصول في حيز

آخر فحركه وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون والاول هو
وان لم يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن
ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر آخر فهو الافتراق والا فهو
الاجتماع كذا فى المواقف فيشكل بخروج اجتماع الهواء لا مكان
التخلل لجواز التكاثف ودفع بان الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل صار
حيزه بعض حيزه ان يجاب عنه فى الكتاب بان التكاثف لا يجوز عند
المشائخ والاعتراض بعدم الانحصار لخروج ان الحدوث مشهور ولم يذكر له
دفع الا انه يمكن ان يتكلف بان المراد انحصار الاكوان فى الاربعة
بعسا وجزا وان الحدوث اما حركة السكون او الحركة وتحقيقه بدونهما
ثم والحصر استقرائى   وانواعها تسعة قال فى شرح المقاصد المشهور ان اصول
الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال القابل للفاعل هى
للفاعل هى الحرارة والبرودة والاعتدال فى احوال القابل وهى
اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وشان انه ما ذكر من التاثير
والمنفعل مذكور فى المطولات   العفوصة قال فى شرح المقاصد الفرق بين
العفوصة والعفص ان العابض يعصر ظاهر اللسان فقط والعفص ظاهره وباطنه
ولذا قيل الحق انهما لا يتحققان   التفاهة قال قال الاستاد بعد ما عد انه
هى طعم فوق الرسومة ودون الحلاوة الا انها للحس احيانا ما متميزا ولهذا
فسره بعدم الطعم ثم كلامه وهذا المعنى عين ما قال الشيخ فى شرح المقاصد
والمذكور فى المواقف ايضا موافق لذلك استدل على هذا المعنى فيه ثم ما

البقاهه المعدوده فی الطعوم مثل ما فی اللحم والحجر وقد یقال لما لا طعم له اصلا کالبسائط ولما لا یحس بطعمه لانه لا یتحلل منه شیء یخالط الرطوبة اللعابیه کالحدید وما قیل ان هذا هو الذی یجد فی الطعوم باطله ما قالوا ان طعم الهندبا مرکبا من المراره والبقاهه ثم کلام المقاصد ایها لا یحس احساسا معتبرا ثم کلامه یتمد لغرابته وقد توهم ان المعدود فی الطعوم هو البقاهه بمعنی عدم الطعم وقال واما عدها منها کما عدوا المطلقه فی الموجهات ولذا ترکها امام الرازی تم کلامه الا هو الحق الا لفظ الا ظهر ظاهر انه یجوز عروض ما عدا الاکوان للجواهر المفرده الصا فلا یتجه علیه ما اورد علیه المحشی المتبحر نور مرقده انه مخالف لما فی شرح التجرید ان الاعراض المحسوسة باحدی الحواس الخمس لا یحتاج الی اکثر من جوهر واحد عند المتکلمین واذا تقرر ای اذا ثبت بما ثبت بیان القسمه انحصار العالم فی الاعراض والاعیان وانحصار الاعیان فی الاجسام والجواهر فاعلم انا نقول الکل حادث ای کل من الاعراض والاجسام والجواهر او کل عرض وجسم وجوهر حادث اما الاعراض صرح اشار واکثر المحشین الی ان الظاهر من السوق ان یقول اما ان کل من الاعراض او کل عرض لانه یفصل قوله والکل حادث وقوله اثبات ان العالم بجمیع اجزائه حادث فنسخه ان قوله فبعضها لا یعد الکلیه فان قیل یمکن التصحیح القول بهنا بان ثبوت بعض الاعراض هو الحرکه والسکون لان یحصل وسیلة لاثبات حدوث جمیع الاعیان الذی یستلزم لحدوث جمیع الاعراض فلما اما هم

هذا لو ثبت حدوث جميع افراد الحركة والسكون بل يثبت ان شيئ من الاعيان
ليس بخال عن الحادث لعدم خلوها عنهما الا انه لم يثبت ههنا الاحدوث
الحركة الطارية بعد السكون والسكون الذى بعد عدمه يطرا الحركة
ولا يلزم حدوث سكون المسمى كسكون الارض فلم يلزم الاحدوث
بعض الاعراض والاعيان ولذا لم يكتف الشيخ بقوله اما الاعراض
فبعضها الخ وقال واما حدوثهما فلانهما من الاعراض والملخص ان
لا فايده فى قوله واما الاعراض فبعضها بالعيان اذ لم يثبت حدوث جميع
الاعراض بل فالاولى الاقتصار باثبات حدوث جميع الاعراض فالاولى
الاقتصار باثبات حدوث جميع الاعيان لعدم خلوهما عن السكون
والحركة الحادثين لانهما لا شيئ دائمين وحدوث جميع الاعيان
مستلزم لحدوث باقى الاعراض لما اشار اليه ان ليس عرض الا وحدث
فى عين من الجسم والجوهر تامل كالحركة بعد السكون ومثلها السكون بعد الحركة فلا
بعض والصواب فيه ان المقصد اما اثبات حدوث كل عرض فلا يحصل لما ذكر فى
هذا المقام وان كان المراد اثبات حدوث ما يكون سبب لحدوث الاعيان
فلا يحتاج الا الى ذكر غير الحركة والسكون اللهم الا ان يقال ذكر غيرهما
لتوضيح حالهما تامل وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كاضداد ذلك الا
ضد الحركة بعد السكون والسكون بعد الحركة اى السكون قبل الحركة والحركة قبل
السكون فلا يكون على ما ينبغى بل قاله المحشى المشهور بزمرقده يمكن معرفه
ما جعل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد

جعل مشاهدة ضده كافية في معرفة الضد ثم قال تورمذه لا يخفى ان
ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراده بواسطة المشاهدة
بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراده فبهذا الاعتبار
انقسم بعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ثم كلامه الظاهر ان
مراده ان قوله بعضها الخ باعتبار وقوعه في هذا المقام يحتمل لهذا المعنى فيصح
ان قوله وهو ظاهر بان العدم الخ نافي عن هذا كما لا يخفى على المتامل والمنصف ان
تورمذه ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى
ذات تقوم به ثم كلامه اقول في نفسه استلزام الامكان للحدوث ثم
ومنقوض بالصفات القديمة ولو كان مستلزما للحدوث فلا يحتاج في اثبات
الواجب الى ذلك التفصيل الذي فيه مؤونات كثيرة اذ امتنع وجود
الواجب بان الموجود ان كان واجبا ثبت المط وان كان غيره فهو الممكن
وكل ممكن حادث والمحدث هو الله والا لزم الدور او التسلسل والا لزم
استناده اليه اي الى الواجب بالذات وفقا للنسه الصادر عن شيء بالقصد
يكون حادثا اذ القصد انما يكون حال العدم والا لزم قصد تحصيل الموجود
الحاصل وايضا لا بد من تصور المط والتصديق بفائدة يعتمد عليه القصد
هذا هو المشهور من الجمهور قال الآمدي يجوز ان يكون تقدم الايجاد
بالقصد كتقدم الايجاد بالايجاب ذاتا لا زمانا اقول فان قيل من يصف
عن نفيه يحكم بان تقدم كل من الايجادين بدايتهما وان كان من الجائز ان
يكون ذاتا لا زمانا الا ان الايجاد القصدي شرائط مثل قصد الشيء المسبوق

بالتصديق

بالتصديق بالفائدة وتصور الوجه للمط ومن الصانع عن نفسه يحكم بان نوع النفس
والقيامها بالمجموع وفيه مع قلنا على تقدير تسليم ذلك لا يلزم ان يكون من
الواجب في الحال والاختياري ستماني اختيار الواجب من تلك الامور
كلها لبراءته تعالى عن الغرض والفائدة والاحتياج الى الغير تأمل فيه والمستند
الى الموجب العدم قديم فيه ان الاولى ان يقال والمستند الى الموجب العدم
لا ينعدم اذ ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان العدم
لا ينعدم فالمراد بالعدم ما يستمر وجوده ولا يطرء عليه العدم اعلم انه قال
الاستاد نعمه بغفرانه قال الفاضل المحشي يرد ان يقال يجوز ان الشرط
العدم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
زال المستند لزوال شرط لا لزوال علته العدمية كلامه وذلك القول
ان ذلك الشرط العدمي لا يخلو من ان يستند الى الواجب الموجب بالذات
بلا واسطة او بواسطة شرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات
واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث نظرا ان وجوده اما على الاول
والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك
الوسائط الغير المتناهية وتلك الوسائط اما عدميات او مخلوطة مركبة من
الامور الوجودية والعدمية وعلى التقديرين يلزم وجود امور غير متناهية
اما على الاول فظ واما على الثاني فلان عدم التناهي في احدهما ضروري
فان يلزم وجود امور غير متناهية على ان التسلسل في الامور العدمية ايضا
بط بالبرهان التطبيق صرح به السيد السند في شرح المواقف تم محصل كلام الاستاد

المتحقق ثم ان الحكم لستند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده
على الاستعدادات بالبرهان التطبيق والحكم بمنع جريانه في سلسلة الكل مجتمع
الآحاد لعدم الترتيب اذ لو لم يكن ذلك الشرط يلزم ان لا يجوز عدم
تناهي علمه تعالى اللهم الا ان يلتزمه المتكلمون والمشهور على خلافه
تأمل   وان كان مسبوقا الخ قال الاستاد تمد بعزائه قال الى حاصل المحشي
لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في جزء آخر فحركة والا فسكون لم
يرد سوال ان الحدوث لم كلامه لكن يلزم عدم اعتبار المكث في
السكون وهو خلاف العرف والعرفي كلامه تمد بعزائه ولو قيل معص
يوقف كل منهما بعد الآخر مثلا اذا تحرك الجسم من جزء الى جزء ثم منه
الى الجزء الاول ثم استقر فيه فلنا اراد بالسبق السبق الاتصالي الذي
من غير وسط الا انه يلزم ان يكون للجسم الكائن في جزء ما مثلا
سكنات وان لا يكون الكون في الآن الاول بالقياس الى الكون
في الآن الاول بالقياس الى الكون في الآن الثالث سكونا او لا لازم
لزوم ذلك لجواز ان يكون المراد بالاتصال عدم الافتراق بالصند
ويشهد عليه العرف والتعريف يجوز ان يكون لفظيا لا نسلم بطلان ان
لا يكون الكون في المكان الاول سكونا بالنسبة الى الكون الثالث
الاستعداد فيه تأمل فيه تأمل قال الاستاد تمد بعزائه لو نقض تعريف السكون
بالحركة الاستدارية واجيب بما حاصله ان النقض ان كان باستدارة
جوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها مجردا لاحتمال عدم

كان

كاف في النقض وان كان باستدارة الجسم المتحرك على الاستدارة
ولا متحرك واحد بحركة واحدة بل متحركات بحركات متعددة باجزائه
وهي الجواهر الفردة لو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن مورد
القسمة اذ الوحدة معتبرة في المورد وقد يقال ان المعتبر في المورد
هو الوحدة النوعية فلا ينافي التعدد الشخصي ثم كلامه بعد تعقله اوله الادنى
يقال في الجواب انه لا يصدق على الحركة بالاستدارة والحركة الوضعية
التي هي تبدل نسبة اجزاء الشيء الى الخارج من غير تبدل المكان فهل
كون الثاني في مكان الاول نعم المتحرك بالحركة الوضعية يصدق عليه
انه ساكن بسكون الاني ولا استحالة في ذلك مع انه يمكن ان
المراد بالحركة في كتب الكلامية الاينية ولذا قال في المقاصد فصل الثاني
في الاين وهو النسبة الى المكان وحصروه في الاجتماع والاجتماع
والافتراق والحركة والسكون وقد وقع التصريح بذلك في شرح المواقف
وبهذا المعنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين يعني ارادوا
بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها الكون في المكان الثاني
بعد الكون في المكان الاول وارادوا بقولهم السكون كونان في آنين في
مكان واحد ان الكون الثاني بعد الكون الاول فتسامحوا في حمل الكون
السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما لعل المراد وبقوله
وانما قيل بهذا المعنى قولهم الحركة كونان الخ اشارة الى ان ما وقع
في كتب القوم من التعريف بالكونين ليس المراد منه ما هو الظاهر منه من تركبها

من الكون ليس اذ يلزم على تقدير التركيب عدم تمايز الحركة عن السكون
بالذات اذ يلزم فيما تقرر آنفا في صورة اشتغال الى جزء اخر ان يكون
في آن الثاني جزء من كل من الحركة والسكون فيلزم ان يكون حين
السكون شروع في الحركة بتحقق جزء من اجزائه والتالي ظاهر مما يحكم العقل بعد
التأمل بطلانه وهذا التحرير اولى مما قيل لو كان مركبا من الكون يلزم
ان لا يكون موجودا عند من لم يقل بوجود الاعراض اذ ان وجود الحركة
والسكون بمعنى الكون مما اتفق القوم عليه لانه مدخول بان وجود الاجزاء
بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل كما في
الاشياء الغير القارة كالزمان والاصوات ثم اعلم انه على تقدير عدم
تحدد الاكوان بحسب الآنات وعدم القول بامتناع بقاء الاعراض
يلزم عدم تمايز الحركة عن السكون بالذات مع انه يكون المراد من
قولهم الحركة كونان في آنين والسكون كون المسبوق بكون آخر ويلزم ان
يكون كون الواحد حركة وسكونا معا الا انه يكون الفرق بالعوارض
والاعتبار في ان ذلك مستبعد ولكن ان يلزم ذلك اذ هم قد اتفقوا على
ان اختلاف انواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود
بالحقيقة ليس الا نفس الكون والتحقيق ان هناك كون واحد بالشخص بحسب
ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن تعرض الى غيرها
كانت عليه في الآن السابق يسمى ذلك الكون من هذه الحيثية حركة والا فسكون
فان قيل يجوز ان لا يكون الخ يحتمل ان يكون المراد من تلك العبارة

اذ لا نسلم عدم خلو العين عن الحركة والسكون بمعنى المذكور لجواز ان
تحقق عين لا يكون فيه شي منهما بل يكون فيه مجرد كون آن الحدوث
لا غير ويدل على ذلك قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت
فيها الاكوان وتجدد فيها الاعصار وايضا فلا تم هذا الحمل قوله فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا ويحتمل ان يكون المراد انه يمكن ان يحصل في العين
كون غير الحركة والسكون فلا نسلم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون وبيانه
قوله كافي ان الحدوث اقول الايح هو الاول فح لا يكون على ما ينبغي ما
قاله المحشي فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز فهو حركة والا فسكون
لم يرد عليه سوال ان الحدوث ثم كلامه الظاهر ان يكون مراده دفع
اعتراض السيد لما سلفنا من ان من الخارج الظاهر ان الحدوث بل يظهر
لك فائدة هذا التفصيل لما فيه من تسليم المدعى اي اجداسات قال عصام الملة
نور مرقده مدعى هذا الدليل ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون
والقول بانه يجوز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث
لا يوجب التسليم ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو الاعيان كلها حادثة
او انها لا يخلو عن الحوادث محذور عين اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه
ايضا فالجواب ان يقال من الراس بان المقدمة الاولى فلان
الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما المسبوق بالكون في هذا الحيز
او بالكون في حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بالاختيار
اقول يمكن ان يجاب باختيار كل من الشقين الاخيرين بان في المحل وتسليم انه

الحدوث مع سائر الامور المسلمة التي ذكرت بعضها وترك البعض لكمال ظهوره
مسلم لتسليم ان العين لا يخلو عن الحوادث وان كل عين حادث فلم يكن
هذا الجواب جوابا بالجزم على التكلف المدعى وهذا القدر كاف لاثبات
كونه غير مضر لا يقال القول بان الحدوث متراوح لم يلزم عدم خلو الجسم
من الحركة والسكون الحادثين فلا يثبت الحدوث المجمل فلا بد ان يغير الدليل
الى ما قاله نور مرقده لانا نقول يجوز ان يكون مراده انه غير مضر بحصول
المقصود او يسلم له مع المقدمات المسلمة التي ذكر بعضها وترك البعض
لكمال الظهور لانه لما كان من اجلى البديهيات ان العين لا يخلو
عن ان يكون له كون بعد كون او لم يكن بل يحدث بعد عدم وان
حال العين اما كون بعد كون او كون ان حدوث فقط وعلى التقديرين
فاذا ثبت حدوث كون بعد كون فالقول بان الحدوث الذي
حدوثه من البديهيات يكون مسلما لكون كل عين لا يخلو عن حادث والتزم
وان كل عين حادث ولعله اشار الى هذا بقوله بجميع ما علما
في الجزء وما قاله نور مرقده في التعبير على وجه الاسلم الاخصر حسب كتب
على قول الشارح هذا المنع لا يضر بل والطاقة على قانون المناظرة
جواب تغيير الدليل ثم كلامه تأمل ويحدس بطريقه العالي في الايجاز
والسلامة والدقة   على ان الكلام في الاجسام التي يحدث فيه الاكوان
الكلام في بيان اثبات حدوث اجسام يكون الاصطلاح الى بيان
حدوثه لا مطلق الاجسام مخروج عن يكون يكونه مخصوصا باول الحدوث

ولا يكون له تعاد في الآن فانه لا يكون حدوثه محتاجا الى البيان
فلا يتجه ما قاله الفاضل اللاري فيه انه كما ورد وجه المدعي ان كل
العالم الذي هو الاعيان والاعراض حادث فالكلام ههنا في بيان
حدوث الاعيان اي ما تقوم بذاته سواء كان جوهرا او جسما تعددت
فيها الاكوان ام لا فظهر ان الكلام ليس في الاجسام المخصوصة فعظم كلامه
اعلم انه قال المحشي المتبحر نور مرقده ما يكون محصله انه لا يعبد على انه
الكلام لح في الجواب عن الاعتراض بعنوان فان قيل لح او كون الكلام
في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يعبد في دفع الاعتراض
بان الحدوث ثم كلامه نور مرقده قد سلمنا في تحرير الاعتراض انه يجوز
ان يكون المعترض منه انه يجوز ان يجمع عين اخر لم يكن فيه الاكون
آن الحدوث فللشيء ان يقول مقصود با تحرير هذا الاعتراض والغرض
على ان مراده ذلك انه قال فلا يكون متحركا لح ولم يقل فلا يكون
حركة مع انه لا يقع للمعترض في بيان الواسطة بين الحركة والسكون
آن الحدوث مع تسليم ان كل عين متحرك او ساكن ثم قال نور مرقده
ولنا ان نقول لو تم ان تعين لا لح عن الحركة والسكون فكان
قد قال انه يدعي ان لا يكون له كون اول الحدوث والالحاق في
ان الحدوث عن الحركة والسكون ثم كلامه نور مرقده في اقول المراد
بعدم الخلو عنهما ان ليس عين لا يكون له حركة او سكون ونوقش في بعض
الاوقات وهي غير باقية بعد ان تم عند غير الاشارة ولم يذكر بعد وجهه فيكون

من قبيل بيان الشئ بما لم يبين والمسلم عند الخصم مع ان عدم بقاء الا لا يستلزم عدم النوع فلم يثبت الحادث الذي يكون عدم الخلو عنه مسلزما لخلو المحل فتأمل فيه لما فيه من المقال هذا في الحركة بمعنى القطع ثم مسلم الا ان ليس الكلام فيها بل في الحركة بمعنى كون الشئ بين المبدأ والمنتهى وليس في ذاتها استمرار سيما على ما قالوا انه كلية العموم على ان جميع انواع الكون ليست بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة ليس الا نفس الكون والتحقيق يقتضي ان يكون هناك كون واحد بالشخص بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل ان يعرض الى غير ما كانت عليه في الان السابق فذلك الكون من هذه الحيثية حركة والا فسكون فيه تأمل بعضهم المسبوقية بالغير بسبب زمان سابق لفعل انقضاء سبوقية الغير الحركة ثم انقضاء مسبوقيتها لا يقتضي حدوث نوع الحركة حتى يلزم حدوث ما لا يخلو عن الحركة والسكون الا ان يقال هذا مبني على جريان برهان التطبيق في الموجودات على التعاقب او على ما قيل عدم نوع الحركة وحدوث كل فرد منها فرد واحد على ما قالوا فرضنا ان جميع الافراد الغير المتناهية للحركة بحيث لم يخرج منها فرد واحد فاما قديم او حادث لا سبيل الى القدم لان جميع الافراد حادث ومركب والواحد منها هو او لها ايضا حادث واذا كان كذلك يكون النوع ايضا حادث قال الاستاد محمد الحفرايني في ابطال قدم المجموع من حيث انه مجموع انها لما كان جميع الافراد حادثة ومركبة وفرد الذي اولها حادث ايضا لانه مسبوق بعرض عدم التناهي ان



1444

نقال ان الاول لو احد منها فانها موجب للانقطاع ثم كلامه اقول يجوز
ان يكون المراد ان جميع افراد المركبة التي على زعمكم غير متناهية لو اخذ لا بشرط
لا سبيل ان يكون المجموع قديما لان كل واحد من الآحاد المأخوذة
اذا كانت حادثة يلزم ان يكون مجموع ما احد منها حادثا لان العقل يحكم
بالبديهة بانه اذا كان مجموع امور لا بشرط ويكون كل منها حادثا يكون المجموع منها
حادثا اذ المحال ان الاحد الذي اولهم حادث اذ عند ملاحظة اكثر
من الآحاد المذكورة المأخوذة يكون الحكم بقدمه احدها بديهيا فسلم
حدوث الكل والمجموع الصادق في افراد العبارة نحو كل الآن وطبقه
المعقول ليس المقصود بالعبارة ومن طالع الشفاء متفطن لذلك ثم قال لا
نعم نعتقد ان تلك المجموع من حيث المجموع التي من المعقولات ممتنع الوجود
في الخارج وليس وجود غير وجودها الممتنع الاجتماع واذا كان المجموع
ممتنعا فلا وجه للقول بالحدوث والعدم فلا يكون حدوث المجموع الا حدوث
كل واحد فلا فائدة في اعتبار المجموع من حيث انه المجموع قدمها بعدم
اقول يمكن ان يقال يجوز ان يكون فائدة فرض المجموع من حيث انه مجموع
ان يعد باعتبار واحدة بحكم العقل بان يكون فرد منها اسبق من الباقي
جميعا فاذا افرض حدوث كل شخص لزم حدوث ذلك الفرد فيلزم حدوث
المجموع نعم يتجه ان فرض احد المجموع من حيث انه مجموع في غير المتناهي محال
كما قالوا في دليل صاحب التلويحات على اثبات الواجب بانه على
النقيض فقط من الباقي مجموعه ايضا من حيث لان كل جسم فهو قابل للحركة

١١

لما قيل ان الحركة بمعنى كون الاول في مكان الثاني في آن الثاني فيهم
ان يكون ذلك ممكنا لكل جسم لان المحدد لا يمكن ان يتحرك بحركة الاينية
وتم ان يكون له قابلية للحركة بهذا المعنى او امكانها فرع ان يكون لها
مكانها وانحصار دان الدليل لا يرد على الدعوى لوجود جزء الذي
لا يتجزى وقال الاستاد بعد تغير انه ولذا الجوهر فلا يتجه ان الدليل لا يرد على
الدعوى ثم كلام الشارح من قبيل القول بحذف المعطوف مع العاطف
وفيه كلام اول لا بعد ان يجاب عن الاول بان المراد ان كل جسم اي الساكن
الذي ليس فيه ما يطلق عليه الحركة قابل للحركة بظهور ان ليس بطا اطلاق
قابل الحركة على المتحرك بالفعل والمدعى ان كل سكون جائز الزوال
وهو كاف في اثبات المقصود مع ان اصل الكلام للسوال عاملين على ان
يكون جسم لا يكون له مكان اذ ليس المكان عندهم السطح الحاوي بل الفراغ
الموهوم وعن الثاني بان ترك القوص بالجزء لا اشتراك الدليل لانه انصاف قابل
للحركة وبان حركة الجسم يستلزم القول بحركة الجزء اذ الاجزاء متصفة بالحقيقة بالجسم الذي
لا يتجزى فتامل وقد يقال فيه انه لم يعرف بعينه من الثبوت لا ما يستلزمه انتفاء
العدم للعدم لا يستلزم منافاته لجوازه ليس ان الحكماء قائلون بعدم قبول الاول
مع جواز عدمه وان حمل الجواز على امكان الوقوع فلا نعده كون الجسم قابلا
للحركة الاول انه لا دليل على انحصار الخ اي لا بد في تتميم دليلكم من القول بان العالم
منحصر فيهما فيكون مقدمة فيمنع الانحصار والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده
الطالب هذا الجواب بتحرير المقدمة التي حصلت مدعانا ساوى هي ان العالم حادث بان

يكون

يكون المراد ان العالم الذى ثبت وجوده حادث بان يكون اللام للعهد
فيكون المراد بقوله اذ هو اعيان واعراض ما ثبت وجوده منه منحصر فيهما
فلا يكون احتياجا الى حمل الجواب بالتغير كما يستفاد من كلامه بعد بعنوانه
اقول على التقدير ان سبحانه لا ينتج مدعى الاصل وهو ان المحدث للعالم
هو الله اذ قال الشارح والمحدث هو الله لانه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم الذى اسم للجميع ما يصلح للصلح
ان يعلم به ثم كلامه لانه اذا كان تحرير الدليل ذلك فاذ خص حدوث
الاعيان بما ثبت وجوده فلا يلزم منه اذا ضم الى باقى المقدمات الا حدوث
جميع العالم الذى ثبت وجوده فالمحدث لذلك الجميع يجوز ان يكون امرا يكون
جائز الوجود ولم يثبت عندنا وجوده بل حادث كذلك فلا يثبت ان يكون
المحدث هو الله بل ان يكون مطلق القديم فلا ينفع فى دفع هذا الاعتراض
الموجه على المقام ما قاله نور مرقده فى الجواب على تحريره حيث قال والجواب
هكذا لا يثبت ان يكون المحدث للعالم هو الله لجواز ان يكون قديما آخر
الا ان يقال ههنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم ذاته لا بد من قديم
يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فلعله مبحث
آخر فان ثم بطلان تعدد القدماء ثم والا لا ثم كلامه ومقوى لجوابه نور
مرقده ما قاله الشارح فى شرح المقاصد والمتكلمون لما لم يقولوا بعدم المحتاج
فاثبات القديم اثبات الواجب لأن حدوث الاعيان اى الاعيان الثابتة
وجودها لا يخ عن الحركة والسكون وهما حادثان فيكون الاعيان كلها حادثة

فيكون الاعراض الثابت الوجود كلها حادثا لانها لا تقوم الا بالاعيان
او صفاته تعالى ليست باعراض   ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم ان العالم
بل ليس عبارة عن وقت مخصوص وعلم الحالة لا دخل له في المقصود لجواز ان
في المحل حالة مخصوصة عن كونه في وقت يلزم ان يكون الحال كذلك مثل
الحدوث فيكون ما قاله نور مرقده بالحالة المخصوصة محل تامل   بل لو سلم انه
عبارة عن عدم الاولية او عن انقسام الوجود الى ... مشيرا اشارة الى النوعين
احدهما ازمان لا اول له والثاني انه زمان غير متناه في جانب الماضي
قال نور مرقده يمكن تقرير الاعتراض بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت
الحادث في الازل بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية مسبوقة كل ... الازلي
واحد منها يحدث في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان
الثاني بعد قدم الحادث بالنوع ثم كلامه اقول لا يخفى ان ظ سوق كلامه
نور مرقده الاعتراض الثاني على الشارح بان للمعترض ان يقول مرادنا الاول
من تقريرين فلا يكون جوابه جوابا يمكن ان يقال لا يصح مثل ذلك الاعتراض
ما لم ينقل عن شخص ولو له ان يقال بالمذكور المراد في مقام الاعتراض التحرير
الثاني والعرته عليه   والكلام في الحركة المطلقة مع انه   تمكن الحركة
بما دفعه الشارح ان يقول المراد ان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في
الازل لزم ثبوت الحادث في الازل لان عدم خلوه عما يكون حادثا بشخصه
ويكون الطبيعة المطلقة منه قديمة لا يجوز اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا
تصور قدمها مع حدوث كل شخص معين ان يكون محلا لما يكون حادثا باعتبار

طبيعه

طبقة المطابقة ايضا فسلم ان ما لا يخلو عن الحادث في الازل في لزوم سبق الحادث
في الازل   والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فال يوجد فرد منه ان
كل جزئي حادث بناء على انه لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده وبداية
وجود كل من الجزئيات لا يستلزم بداية وجود المطلق لعدم تناهي الجزئيات
ثم كلامه يوهم قيده آ قول يمكن ان يقال في الدفع كما نقله الاستاد بعد
نقل انه لا وجه لعدم المطلق وحدوث كل فرد منه لا ما لو اخذ بالمجموع
من حيث المجموع فاحد منها اسبق على الباقي وهو حادث فيلزم حدوث المطلق
وقد سبق ما فيه اعتراضا وجوابا ثم اعلم   ان الذي ضمن الجواب ظاهر العبارة سابقا
للقول بان وجود الكلي الطبيعي ضمني وبتبعية الفرد وان صح على القول بوجود
الكلي الطبيعي اصالة لان من قال من المحققين بوجوده اصالة قال بانه ليس الا
في ضمن الفرد بمعنى انه مع الفرد يتحقق بتحقق واحد ووجوده لا مع الفرد
ليس وجودا اصليا بالاتفاق الجمهور   فلا يتصور عدم المطلق مع الحدوث كل من
الجزئيات الظاهر ان بيد امر مثل ما سحال عن المتناهي بالمتناهي اذ على تقدير
عدم التناهي فيحور عدم المطلق وورد المسير وعدم القطاعه مع حدوث كل من
الجزئيات والقول بان بناء هذا الجواب على بطلان عدم تناهي الامور
وان لم يكن مجتمعة ببرهان التطبيق على راي المتكلمين خلاف مقتضى السوق وان
امكن ابطال عدم النوعي بذلك البرهان ثم اعلم انه قال بعد نقله قال
الفاضل المحشي وايضا لو صح ما ذكره اي لو صح الحكم بعدم عدم الحركة وعدم
تناهيه في جانب الماضي لكون كل شخص منها مسبوقا لزم ان لا يوصف بعدم الحسابة

بعدم التناهي في جانب المستقبل ثم كلامه فان معنى عدم تناهي نعم الجنان
بمعنى عدم الانقطاع والوقوف عند حد ثم كلامه بعبارته قال المحشي المسيح
نور مرقده هذا ليس بشيء لان كل نعيم يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى
ثم كلامه بعبارته اقول ان نعم الدنيا في بعض الاوقات منقطع عن
بعض الاوقات منقطع عن بعض لا يتخلص بل بالنسبة الى جنسها ولا اقل من
ان منقطع حتى لم يحصل وقت الطلب وليس بها في الجنان كذلك بخلاف نعم
الجنان فيكون محل نظر ان كل نعيم يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى الرابع
لو كان الخ يحتمل ان يكون هذا اشارة الى المعارضة بابطال قولهم ان الجسم والجوهر
لابد من الكون في الحيز وابطال المدعى المركب يحصل بابطال احد جزئيه بجزء
مانه لو كان كذلك لزم عدم تناهي الاجسام وهو مؤدي الى عدم تناهي
المقدار والى ترتب الامور الغير المتناهية وكلاهما باطل ويحتمل ان يكون
نقضا بان يقال لو تم دليلكم بجميع مقدماته لزم ان يكون كل جسم في
مكان وهو باطل لانه لو كان كل جسم في مكان الخ اقول ولا يخفى ان في
كل من التقريرين كاف اعتبار حيز الجسم لتمامه ولا يحتاج الى التوجه بحيز الجوهر بل
لا وجه له لان مدار هذا الاعتراض على الاشتباه القول بالحيز على مذهب المشايخ
بالقول بالحيز على طريق الحكماء ولا يتصور القول بالحيز والمكان على طريق الحكماء
للجوهر الفرد من وجهين فلا يتجه ما قاله المحشي المسيح ذكر الجسم في تعريف الحيز عند
المتكلمين قاصر والصحيح ان يقال ما يشغله الجسم او الجوهر لا يقال ذكر الجسم في
تعريف الحيز عند المتكلمين لكون الكلام في بيان حيزه لانا نقول البحث لا يختص بالاجسام

واص

والصاسدم ما قال بور مرمده ان ربب الابراد استدعى جعل الثالث
رابعا ثم كلامه اقول هذا مسلم لو كان بحث الرابع معارضة على قوله الجسم
والجوهر لايخلو عن حيز اما لو كان نقضا بالنسبة الى مجموع الدليل كما حررناه فما
والوضع على طبق الطبع لان سائر الابحاث على مقدمة الدليل والرابع
على نفسه وتقديمه الابعاد يوجب خروج جسم مركب من جزئين ثم كلام
بحوران يكون مبنى الكلام على رجحان قول من قال لابد في الجسم من تلبسه الاجزاء
واشهار اعتبار قاتل الابعاد في تعريف الجسم مؤيد لذلك وسوق كلام الشارح من
ابطال دليل من يكفي اصل التركيب مقصدنا ثم اعلم ان الاستاد تحمد لغفرانه
قال في الحاشية المكان والحيز مترادفان عند الحكماء واما عند المتكلمين
فالمكان اخص اذ الجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن اذ التمكن مشروط بالامتداد
ولو في جهة واحدة ثم كلامه تعمد لغفرانه الظاهر من تتبع المباحث انهم لم يقولوا
ليس له مكان الا انه تعالى فالظاهر ان يكونوا قائلين بالمكان للجوهر الفرد ايضا
والمكان هو مطلق الفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا وما ذكره
تفسير لمكان الجسم للاستلزام لسانه او للعدم ووقوع حيز مفروض عن جسم كما يستفاد مما
قيل في وقوع ما قيل على دليل ابطال الجزء بشأن الاستدلال على بعد الحيز
وملاحظته مبنى ان يكون حيز مفروض ان وجهه بعض الملاحظ بالغير قال الفاضل اللاري
ان المكان والحيز المتساويان من عند الحكماء اتصالا انه فلك الافلاك متحيز لا
كل جسم متحيز وليس بمتمكن اذ ليس جسم حوله ليكون سطحه المحوي مكانا له حتى قال
الشيخ في الشفاء لا جسم الا ويجب ان يكون له حيز اما مكان واما وضع ويبين

موضع آخر كل جسم فله حيز طبيعي فان كان له مكانا كان حيزه مكانا ثم كلامه
اقول يعني الاستاذ يمكن تفسيره الكلام على المشهور في الكتب من مذهب الجمهور والمشهور
منهم الترادف ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المكان عند القائلين
بالخلاء غير الحيز واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وفي بعض شروح
هداية الحكمة ذكر انه لا يتم قولهم كل قسم له حيز اذ لا حيز للمحدد والجواب بان
قولهم كل جسم له حيز مخصوص بغير المحدد واراد مجرد التعريف في فصل المكان وبيان
الحال بدون التعريف في فصل الحيز في اكثر متون الحكمة يومي الى الاتحاد ثم
اقول لعل وجه اختيار الاستاذ تفسيرا للترادف ان القول بان الحيز اعم باعتبار
ان المراد منه وضع الذي بها يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية اعم من المكان
مدخول لان هذا الوضع في غير المحدد ليس عين السطح الذي يقال له المكان
ومن المصرح ان الحيز عين المكان في ماله مكان وهو غير وضع الذي
به يمتاز في الاشارة فيكون مجرد اشتراك اللفظي بين ما يقال حيز المحدد وما
يقال حيز الغير ثم اقول كل من الهيولى والصورة متحيزان بما سمع ان وجود
المكان لهما محل تامل اذ في المكان لا بد ان يماس سطح باطن جسم الحاوي
بظاهر جسم المحوي فالظاهر انه لا بد فيه ان يكون المتمكن جسما ولو تكلفتم في دخول الحيز
الصورة الا انه لا يصح اصلا في دخول حيز الهيولى الا ان يقال ان تحيزه ايضا
بالتبع لما قالوا لا تتصف الهيولى بوصف حين الوجود الا بالتبعية ولما كان
العالم محدث الخ قال المحقق العصامي نور مرقده بيه على وجه جعل المحدث للعالم
موضوع الحكم والآخر تكون محكوما عليه هو البعد الموصوف لما ذكر ومحصوله انه

لما علم

لما علم مما سبق ان الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عنه فالملائم ان يحمل على
المحدث ما دل على العين ثم كلامه اَوّل لو تعالى قدم المحدث وان كان
محمولا للملائمة بالسابق سوا اثبات الحدوث او تعالى للتاكيد حصر المحدث في
الله المستفاد من صيغة الفصل ثم على مذهب المشهور القائل بان الجزئي لا يقع
محمولا ولفظ الله المشهور انه علم له تعالى غاية الامر انه لوحظ بعنوان كلي
منحصر في الفرد لعدم امكان تعقله تعالى على وجه الكنه بل الجزئية ضرورة
امتناع اي اذا كان كذلك فيلزم ان يكون موجود آخر يكون موجدا
فان قيل هذا المحل ممنوع لان الممكن ما لا تقتضي ذاته وجوده ولا عدمه اي
لا يكون كافيا في شيء منهما والا لكان واجبا او ممتنعا وعدم الكفاية في
احد الطرفين لا ينافي لان يكون الذات مرجحا للوجود فترجحه لا يكون
من غير مرجح بعض ان ذاته مرجح قلنا المراد بترجح منتهيا الى الوجود
ضرورة ان الحادث حد وقع وجوده   ترجح الخ قال الاستاذ بعد تعقله
اي وقوع احد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح اي ايقاع احد متماثلين من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا خلاف الحكماء المعتزلة
فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجح بدل الترجيح هذا هو المشهور
لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح
الهداية الحكمة ان الترجيح مودي الى ترجح بلا مرجح ثم كلامه بعد تعقله وفيه
انهم قالوا احد التعلقين لازم للارادة ومقتضى ذاتها بمعنى انه لا يحتاج
في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا معنى قولهم الارادة صفة من شانها

ترجيح احد المعدودين ثم اعلم الممكن بمعنى السياق والنظم من مذهب المتكلمين على

ما هو المشهور ان تعالى الحادث الا انه لما كان في مفهوم الامكان المشهور الطرفين

ما خوذا اعرفا الملائم للمقام او للاشارة الى ان بعضهم ان المحوج للحدوث

فقط بل الامكان بشرط الحدوث او معه اي الذات الواجب الحق انما ذكره

مع انه ليس موضوعا لذلك المعنى وان كان لازما له ليقع التحرير على وجه الجمهور

الاوضح كما لا يخفى على المتأمل الا انه عنوان المص بلفظ الله لكون مقصوده

بيان ان المعابد للعموم حتى العوام فالمناسب عنوان معلوم لعموم الخواص

والعوام ثم اعلم ان الاستاد بعد تعقيبه الى الحاشية و امتياز الذات

عندنا بوصف الالوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود ثم كلامه بعد

تعقبه فيه ان القول بكون امتيازه باعتبار الوجوب والالهية مسلم

لان يكون امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات بوصف العرضي لا

بالذات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الا ان يقال المراد ان الذات

المقدسة وسائر الذوات مشتركة في مفهوم الذات وان كان عرضيا بالنسبة

الى الكل فامتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات بوصف المشترك في مفهوم

الذات بالالوهية او المراد ان في نظر عقلنا الامتياز بذلك وهذا لا ينافي

لان يكون في ذاته ممتازة من غير ذلك الوصف وعلى التقديرين ان

ذلك الامتياز والتعين يحصل لسائر اسماء المختصة بالالهية ايضا اللهم الا ان يقال

لما كان الوجوب مبدأ الاتصاف بجميع صفات الكمالية ومنشأ البراءة عن تمام

اوصاف النقصانية فلا يحصل ايم الامتياز الا بها فكانه لم يحصل الا بها

يكون

يكون وجوده مس داته ولا يحتاج الى شئ اصلا فى ازدياد فيند السلب من

احد بما ان يكون اشاره الى ان المحدث لا بد ان يكون سوا الله لان غيره

يحتاج الى الغير فيلزم الثيه وهو غير محتاج الى الغير فلا يلزم والثانى الزم المراد

ما هو الظ من العبارة الا حاجه من ان يكون علية لوجوده بطريق الحقيقه

او لا ثم هذا على مذهب الحكيم والقول بمصدريته ليس مخصوص بالمتكلم الا

انه اوردا و لانا لا حاجه للاشاره الى المعنى فى العرف لك وما قاله الاستاد

بعد تعوانه بمعنى ان داته عليه مستقله فى وجوده فيه اشاره الى زياده وجود

على داته كما هو مذهب جمهور المتكلمين ثم كلامه فيه ان يعنيه بقوله لا يحتاج

الخ ما فى عنه نحو انا ربا عتبار احد احتمالين المذكور مع ان فى مقام

بيان امر مشترك بين جميع الطوائف الحمل بما يخرج عنه مذهب الصوفيه وكثير

من الاشاعره و الحكما بل جمهم ما قيل بما مضى و لعل وجه ما حمله بعد تعوانه

عليه بطريق التكلم بكلم المشايخ وما بعده من التصريح بعنوان بعد لما على

حلاوة قول الحكما لكمال المبالغه عن الاحتراز عن اقوالهم ولا يبالون

مع حصول ذلك من ان يجه امور آخر   لا يحتاج الى شئ اصلا لا

يحتاج فى الوجود الى ما يطلق عليه الشئ لا الى ذات الا عتبار وصفاتها

ولا الى صفاته تعالى اد المتبادر من الاحتياج احتياج الوجود و فى الاحتياج

فى الوجود مطلقا نقص و يستلزم للامكان حتى الى صفات داته و لا يخفى على

المتامل ان ما حررناه مقتضى الظ من العباره ولا تكلف فيه اما ما قاله الاستاد

بعد تعفرانه الى شئ منفصل عن داته اصلا لا فى داته ولا فى صفاته

الحقيقة مطلقا لانه ينافي الوجوب الذاتي وقد ينافس في الصفات بان
الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي ثم كلامه فلا يخلو
عن تكلف لان الظاهر من سوق المطلق لا المقيد فلو لم يكن المراد المطلق
فيكون الانتساب تعالى الى الغير وايضا السياق يقتضي بيان عدم الاحتياج
في الوجود لا في الصفات ايضا وايضا ان هذا الغير بمفهوم الواجب
وليس المعتبر في مفهومه عدم الاحتياج بالصفات ولو كان لازما فان
قيل لا وجه للمناقشة في ان الاحتياج الى الغير في الصفة ينافي الوجوب
لان من المقررات ان وصف الوجوب يقتضي البراءة عن جميع النقائص
والاحتياج الى الغير في الصفات الحقيقية الكمالية نحو نقصان فلنا علي
تقدير تسليم ذلك الا فصار بعد اشار اليه بلفظ قد اذ لو كان جائز الوجود
الخ يعني محدث العالم لو لم يكن واجبا لكان ممكن الوجود ضرورة
امتناع كون مبدا الموجود معدوما كيف ان يكون ممتنعا بل يمتنع
مستندا بالصفات وبالمركب عنها والذات لانها جائز الوجود
لا الواجب الوجود مع انها ليس من العالم واجيب بان
من المقرر ان كل ممكن حادث فاذا كان جائز الوجود يكون
من جملة العالم هكذا قال اكثر المحشين اقول هذا انما يصلح للجواب
لو كان الحكم بانهما ليسا من العالم باعتبار ان كلا منهما ليس بحادث كيف
ان يكون حادثا بجميع الاجزاء والعالم بجميع الاجزاء حادث اما لو كان
المراد انهما ليسا من العالم لان مسماه ما سوى الله وليس الصفة

لانها

كالكل سوى الشئ وغيره والظ سوالثانى كما لايخفى والضا او كل
من لم يعقل ان يكون الشئ جايز الزوال مسلزما لكونه من جملة
العالم بناء على اتصافها بالصفات وبالمركب منها ومن الذات
لم يعقل كون كل ممكن حادث اتصافنا على الاتصاف بهما فيكون
فى ذلك البيان نحو مصادره ويمكن ان يقال فى الجواب عن الثانى
يجوز ان يكون المراد بالواجب ما لايكون اقتضاء وجوده من
الغير فيكون الممكن والجائز الوجود ما يكون وجوده بالغير فلا يكون
الصفات جائز الوجود مع قطع النظر عن جميع الاعتبار يمتنع العقل
بعد بها ذو وجود بها ليس من الغير مما يكون جائز الوجود لكان حادثا
لان ايجاد الغير بدون الاختيار يعقل فيكون معه وهو مستلزم
للحدوث واجاب المحشى عن اصل الاعتراض بان النقض بصفات الواجب
والمركب من الذات والصفات غير متصل فو ل بما ادعيناه وهو ثبوت
واجب الوجود ثم جوابه بان الدخل لو كان مناقضه فيما يكون
مذكورا من طرف المستدل فلا تتم هذا الجواب ثم اعلم انه قال المحشى
لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى
ثبت وجوده وحدوثه كالعقل فيصح ان يكون محدثا لذلك العالم
ومبدا له ثم كلامه اقول فى كمال البعد ان يقال يجوز ان يجر كلام
السيد ان محدث العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه والمقدمة لا
الا الواجب لان ما يكون جائز الوجود ولو فرضنا عدم حدوثه يستحيل ان

يكون مبدا للمحدثات اذ لابد له الضامن مرجح فلا يصح ذلك الشئ وهو
العقل مثلا ان يكون مبدا للعالم وسابقا عليه وارد بما داله لفظ المبدأ
قوله المحدث ملائم لهذا الحمل نعم يتجه ان المسلم لزوم الموجد لا المبدا الا
انه يمكن ان يقال مراده كما قال قيل قوله مع ان العالم اى الاشارة
الى اثبات الواجب بناء على بطلان التسلسل كما ان ما فى ذيل مع ان
اى اشاره الى الاثبات بدون جعله مقدمه فلم يصح محدثا بالكلام ومبدا
له لان ما من جملة العالم لامكانه لابد له من مخصص ومبدا فلا يكون مبدا
والا لزم كون الشئ محدثا لنفسه ولعلله مبدا انما هو على تقدير ان يكون
المراد بالعالم جميع ما سوى الله وقوله مع ان العالم اسم لجميع اى بعده
ما فى عن ذلك ما مر قوله مع ان العالم اسم لجميع اى اذ لا يقال لكل محدث
كزيد مثلا عالم بل يقال لمجموع المحدثات فان قيل جمع العالم فى
رب العالمين يدل على انه ليس اسم للكل قلنا يجوز ان يكون صحة ايراد
صيغة الجمع مع انحصار العالم فى الفرد وهو المجموع للاشارة الى
كثرة المعتبر بين اجزاء العالم من الانسان والملك وغيرهما فانه
قد يقال للعالم الاجسام وعالم الارواح قلنا على تقدير ان يكون عالم
فى لسان العارف من المشايخ فيجوز ان يكون موضوعا للكل ايضا
وهذا القدر كاف فى الجواب ثم اعلم انه ان قيل لا نسلم ان يكون
المجموع حادثا لان الله داخله فى المجموع من حيث المجموع فلا يكون موجودا
قلنا ليس المراد مجموع الذى منه الاجتماعيه داخله بل المراد جميع الاحاد

بان لا يكون احد خارجا الا انه لا يكون الهية داخله فيه قيل ان اراد

بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم اى لجميع ما يصلح

ان يعلم به الصانع فالملازمة مسلمة الا ان التالى ليس خلاف المفروض

لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا

يكون حادثا ويكون مبدءا لما هو حادث وان اراد انه لم يصلح المحدث

لما سواه من العالم اى من الممكنات الحادثة فالملازمة ممنوعة ويمكن الدفع

باختيار الشق الاول اذ المفروض هنا يجوز ان يكون انه محدث لجميع ما

يصلح ان يعلم به والتوجيه لنا فان قيل بطلان التسلسل لا يقتضى الا ان

يكون له مبدءا اما ان يكون له مبدءا اما ان يكون له محدثا فلا فلعلها

يجوز ان يكون مراد الشارح بعقب الحدوث بالمبدء ان المراد به المبدأ

مع انه يمكن ان يقال اذا فرض المبدائية واتحاد العين بلا اختيار بعض من

امارات الامكان فيكون مبدءا بالاختيار وهو يستلزم حدوث المعلول

نعم يابى عن ذلك نحوا با قول الماتن العالم بجميع اجزائه حادث

لانه اعيان الخ اذ لا فائدة على هذا التقدير بالتعرض بالحدوث

فتامل فيه فانه بحث عن مصر مرة من هذا الخ المشار اليه بهذا ما نقله العلاوة

حيث قال مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح الخ فيكون معنى قوله المحدث

الخ المحدث لجميع المحدثات هو الله بخلاف ما قبل العلاوة اذ لم يوجد فيه

الجميع وقوله وما يقال اشارة الى دليل التلويحات واشارة عن دليل

التلويحات ان فيها احد الممكنات باسرها وههنا المحدثات وان ما في

البلوغات بعد لهذا المضمون على التفصيل وما نحن فيه يعيد على الاجمال
باعتبار ان العالم اسم لجميع ما يصح ان يعلم فيكون قريبا من بعد العلاوة
ودليل البلوغات بخلاف ما قبل العلاوة فانه لم يذكر فيه ما يدل على
اعتبار العلية بالنسبة الى المجموع بل فيه ما يدل على عدم اعتبار العلية فيه
باعتبار المجموع اذ ذكره في مقابلة العلاوة التي اعتبرت فيها العلية
بالنسبة الى المجموع وجعله ممتازا عن الاول بذلك الاعتبار وفقط
بل الظاهر ان ما قبل العلاوة لم يعتبر فيه العلية بالنسبة الى فيكون محل تأمل
ما قاله المدقق العصامي نور مرقده المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا
قرب بين العلاوة وما قبله لا مناسبة بينهما تم كلامه قال الاستاد
تغمد بغفرانه قال الفاضل المحشي الاول طريق الحدوث والثاني طريق الامكان
وجه الفرق ظاهر تم كلامه الظاهر كما يسبق من قوله يرجح احد طرفي الممكن
انه حمل كلام المص على مسلك طريق الامكان تامل تم كلامه تغمد بغفرانه
اقول الظاهر ان يكون مراده الاعتراض على المحشي بان مدار الحكم
على ان يكون المراد ههنا الحدوث وسابق الكلام قرينة على ان
المسلك ههنا ايضا طريق الامكان فيمكن ان يقال ملاحظة احد
الحدوث في قوله معلوم ان المحدث لا بد له من محدث مع ملاحظة ما قاله
الاستاد بعد ان مسلكه الحدوث مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث
لا الحدوث فقط فيحصل الفرق فيصح القول بالقرب لتحقق التفاوت مع
انه يمكن ان يقال يجوز ان يكون اراد يرجح احد طرفي الممكن باعتبار ملاحظة

حمل الاول الذي قبل العلاوة والفرق على ما بيّنّا بالنسبة الى العلاوة
فلا يتجه على ما حملنا ما قاله بعض تغمده الله بغفرانه في عدم الفرق نعم يتجه على حمل
المحقق العصامي نور مرقده ولعل اشار بعض تغمده الله بغفرانه بقوله تأمل
ما يقال ان مبدأ الممكنات اي الفاعل هو شيخ الاشراق حيث قال
في تلويحاته ما بعد ذلك وتفصيله ان لا خفاء في وجود ممكن كالمركبات
فان يستند الى الواجب ابتداء او انتهاء فذاك والا تسلسلت الممكنات
قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه
الى اجزائه فله لا بد من علة موجودة مرجح وجوده لكون الامكان
محوجا وهي لا تكون نفس ذلك المجموع او العلة هي المتقدمة وتقدم
الشيء على نفسه محال ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون بعض اجزائه
او علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى
علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها
معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك العلة علة للمجموع حقيقة بل لبعضه
فقط فاذا كان من اللازم ان تكون علة الكل علة لجميع الاجزاء
فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله على تقدير كون علة المجموع
جزء من الاجزاء فيلزم ان تكون العلة هو الخارج والموجود الخارج
عن الممكنات ليس الا الواجب لذاته ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك
الممكنات ابتداء اذ لا وجه لكون الشيء علة للكل بدون تأثيره في جزء
من الاجزاء ابتداء فينتهي الى السلسلة واعترض على هذا الدليل بوجوه

الاول ان المجموع يكون في المتناهي او في غير المتناهي ليس كل مجموع
وجملة فيكون العلم بصحة اعتبار المجموع موقوفاً العلم بالتناهي واثبات
التناهي ههنا موقوف على اثبات الواجب فيلزم الدور والمصادرة
واجيب بان المجموع والكل على ملاحظة التفصيل لا يكون في غير المتناهي
اما ملاحظة الاجمالي فلا ينافي لعدم التناهي كيف لم يلاحظ بعنوان
غير المتناهي فيمكن ان يلاحظ ههنا بعنوان جميع الممكنات المتسلسلة
اعترض بانه ان اريد بالمجموع مدلول كل الافرادي فيقول كل واحد
علة لما بعده بطريق التسلسل فلا يلزم شيء من المفاسد المذكورة وان
اريد بالمجموع مدلول كل المجموعي فلا نم وجود المجموعي ليكون محتاجا
الى علة الوجود او الهيئة الاجتماعية من اعتبارات العقل وربما لم
يرد شيء منهما بل يريد الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة
اذ الكل ههنا عين الاحاد كما ان مجموع الوحدات في العشرة بدون
اعتبار الهيئة وفيه ان ح نسلم ان المجموع بهذا المعنى لا وجود له سوى
وجودات الاحاد والاحاد كلها فرضنا ان بطريق التسلسل صادرة موجودة
وعللها بطريق التوزيع قد تحقق وليست بخارج عنها ولا يلزم شيء
من المفاسد فتامل فيه ثم اعترض بانه ان اريد بالعلة علة التامة فلا نم
انه لو كان نفسه يلزم تقدم الشيء على نفسه لانها مجموع امور كل منها مما
يتوقف عليه وليس نفسها مما يتوقف عليه منها اذ صرحوا ان العلة في التامة
باعتبار اجزائها والا يلزم تقدم الشيء على نفسه في المعلول المركب منه

علي م

اجزين

الجزئين مسلما لان الجزئين داخلان في التامة فلو كانت متقدمة على المعلول
لزم ان يكون ذينك الجزئين متقدمان على نفسيهما لكونهما جزئي
التامة والجزء متقدم بالذات على الكل وان اريد غير تامة كالفاعلة
مسلما لجواز انها جزء من السلسلة ولا يلزم علية الشيء لنفسه لان العلة الناقصة
من الكل لا يلزم ان يكون علة لكل جزء كما لا يخفى واجبنا بان المراد
علة الفاعلة المستقلة والفاعل المستقل في المجموع لا بد ان يكون
فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه
او الى ما صدر عنه والا لكان بعض اجزائه لفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا
قطع عن ذلك الغير لم يحصل الكل فلا يكون ذلك الفاعل فاعل الكل
بالاستقلال على معنى المذكور فان نقض بالمركب من الواجب يدفع بان
المراد مركب يكون كل جزء منه ممكنا محتاجا الى علة فان قيل نحن نمنع
لزوم كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء مستندا بالمركب من الواجب
فلا يندفع دفعه فبعد امكان جميع الاجزاء قلنا هذا منع تحرير
الدليل لو كان الخصم مناظرا لا مجادلا لا يتأمل فيه   مبدأ الممكنات بأسرها
لا بمعنى ان يكون مبدأ لكل واحد واحد بل هو بمعنى ان يكون مبدأ
لمجموع الاحاد الا انه من غير اعتبار دخول جهة المجموعية نظرا لما قال
ان العشرة مجموع الوحدات والحاصل ليس المراد المبدا انه بلا واسطة
والا لبطل الدليل بل المراد علة الفاعلة المستقلة بمعنى ان لا يكون علة من
علل احاد السلسلة الا وان يكون عينها او معلولها وقد يتوهم انه دليل على الآحاد ...... الواجب

من غير افتقار اليه فيل ان الافتقار هو الاحتياج وهو غير الاستلزام اجاب

المحشى بما يكون محصله ان ابطال التسلسل اقامة الدليل على بطلانه ولا كلام محصوله

فى افتقارنا الى اقامة هذا الدليل الذى لاثبات الواجب وهو مبطل للتسلسل

فيكون مفتقرا الى ابطال التسلسل ولعله لهذا اختار الابطال على البطلان

اقول وبالله اعتمادى انا لا نسلم الافتقار الى هذا الدليل او صحيح

الاستدلال بدليل آخر فلا نسلم لزوم افتقارنا الى ابطال التسلسل لان

المبتادر منه ايراد دليل صحيح لابطاله وكل مبطل ليس كذلك لجواز ان

لا يكون المنظور الابطال وعلى تقدير ان لا يكون المتبادر ذلك الا انه

يصح ان يراد هذا والتوجيه لنا لان فى مقام الفرق بين طريقى

اثبات الواجب قيل ان احدهما يفتقر الى ابطال التسلسل دون ثانيهما وقد قيل

صاحب التلويحات لا يفتقر لا يقال الموصل اليه فى الحقيقة هو العلم والعلم

الحاصل باحد الدليلين غير الحاصل بالآخر اذ المتحد هو المسائل الحكم بان كل منها علم حاصل

بمساد غير الحاصل بالاخرى لانا نقول التوجيه لنا فيجوز ان نقول المراد ليس ان

معلومية وجود الواجب غير مفتقر الى ابطال التسلسل على انه لو سلم ان الافتقار

الى ان هذا الدليل الخاص الا انه لا نسلم ان يكون عين دليل ابطال

التسلسل لان المراد فالاستلزام المعتبر فى الدليل ما يكون بطريق النظر وهو عبارة

عن الحركتين ووضع المقدمات للحد احدهما فى الحركة الاولى ومن البين ان وضع المقدمات

ليس بواحد بل ليس فيما نحن فيه وضع المقدمات لتسلسل الى بطلان التسلسل مع انه

قطع النظر عن ذلك فاتمام القول بالافتقار الى ابطال التسلسل لو كان تمام

ههنا

ههنا على اثبات الواجب كافيا لابطال التسلسل وليس كذلك بل لا بد من
انضمام مقدمات اخرى كما صرح به المحشي في الدرس البعيد لذلك الدرس
فان قيل مراد المحشي الاعتراض بمن قال الافتقار غير الاستلزام قلنا هذا
في الحقيقة تحت في مقدمة مستدركة او تفصيلها ان التسلسل افتقار الى ابطال
التسلسل غاية الامر الاستلزام فتأمل على انه ولو سلم عدم الاحتياج الى
المقدمات الاخرى الا ان هذا الدليل لا يفيد الا بطلان التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة في العقل بما يكون بين الفاعل والمفعول ولا يفيد
لبطلان كثير من افراد التسلسل مثل ما يكون رأس السلسلة العلة ويكون
التسلسل في جانب المعلول وكما ان الطبيعة لا تعدم الا بانعدام جميع
افراده وان توجد بوجود فرد من افراده كذلك ابطالها لا يكون
الا بما يبطلها بجميع افرادها فليس في كمال البعد ان يقال هذا الدليل
لا يفيد اي ابطال التسلسل مع كون التوجه في جانبه فينقطع السلسلة
اي بعد قوله فيكون واجبا قوله ابطال التسلسل قال المحقق العصامي نور مرقده
هذا دليل على الصانع من غير احتياج الى ابطال الدور ايضا فما وجه
التخصيص ويعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التسلسل
اذ طرفا الدور متعدد باعتبار الحيثين الموقوف والموقوف عليه فنفس الشيء
من حيث انه موقوف عليه غيره من حيث انه موقوف فيتسلسل امور غير
متناهية والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم الدور واكتفى بابطال
اللازم وثانيهما ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس مسلم البطلان وما ههنا ان

ان ذكر السلسله مذكر للدور لانهما مذكران معا فاكتفى من الذكر عن الذكر
او اكتفى لاشتراك الدليل او يصح ان يقال مجموع الموقعين ممكنة فعلته
اما نفسها او جزؤها او الخارج والاول والثاني لنظ فتعين انه موجود
خارج من السلسله وهو الواجب ثم ما يستفاد من كلامه نور مرقده
اول ان هذا الدليل مفتقر الى بطلان الدور لان احد مقدماته
لزوم يكون الشئ علة لنفسه ولعللها وعلية الشئ لعلته انما يكون بطلانها سلسلة امها
الدور فلا يتم قوله نور مرقده هذا دليل على اثبات الصانع من
غير افتقار الى ابطال الدور ايضا اللهم الا ان يقال يتم هذا الاستدلال
بمجرد لزوم علة الشئ لنفسه حتى لو فرضنا عدم بطلان لزوم علية الشئ
لعلته يحصل المقصود فلا يكون احد علية الشئ لعلته وبطلان الدور مما
يكون الاستدلال موقوفا عليه فتامل الا انه يمكن ان يقال وجه
التخصيص بالتسلسل ان ابطال الدور من اجلى البديهيات لا يحتاج
الى هذا الدليل بل الى دليل اصلا فيجوز ان يكون وجه التخصيص الاهتمام
بابطاله لعدم ظهور بطلانه بخلاف الدور فانه في كمال ظهور ولان شرذمة
ذهبوا الى ان يكون وجود الاشياء بان يكون بعض احاد الممكنة علة
لبعض من غير النهاية ولم يذهب احد الى ان يكون الوجود بطريق
الدور   بل هو اشارة الى ما ذكره لا مباحات بين كون الشئ اشارة الى دليل
ابطال التسلسل وان لا يكون مفتقرا الى الابطال   فيكون الواجب مقطع السلسلة وذلك
لان على تقدير علية للسلسلة باسرها اما بواسطة او بلا واسطة فلا بد ان يكون

علم

علة لواحد منها بلا واسطة كما لا يخفى على المتعقل وذلك الجزء الذي معلول
بلا واسطة له تعالى يجب ان لا يكون معلولا لشيء من آحاد السلسلة لامتناع
توارد العلتين او الكلام في الفاعل المستقل فينقطع سلسلة المعلول بذلك الجزء
كما ينتهي سلسلة العلل بالواجب لاستحالة كون الشيء علة لآخر قال الاستاد نعمده بغفرانه
يعني ان العلة ان كانت بعض تلك الممكنات بان يكون الجميع علة الجميع يلزم
كون الشيء علة لنفسه ولعلله معا والمراد بالعلة ههنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية
بمعنى ان لا يستند شيء من الممكنات بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه ومن
جملتها نفسه وعلله ومن هذا ظهر ان بطلان الدور من مقدمات الدليل
واما كون بطلان التسلسل فقد عرفت ما فيه وههنا اجوبة كثيرة لا يليق ايرادها
ثم كلامه نعمده بغفرانه او محل ايراد بعض الاعتراضات المنكرة التي تتجه
على ذلك الاستدلال كتب المفصلة ورسالة اثبات الواجب ونتلو بعضها
عليك منها ما قيل لا يجوز ان يقال المجموع يكون محتاجا الى علة لا مع فرض
ان كل واحد منها صار موجودا بواحد آخر من السلسلة بطريق التسلسل
وليس للكل وجود غير وجود الاجزاء وبعبارة اخرى يجوز ان يكون
علة الكل الكل بطريق التوزيع بان يكون كل جزء علة لجزء آخر منها انه
يجوز ان يكون بعض الذي فرضناه علة للكل ما قبل معلول الآخر وتأثيره
في الكل باعتبار تأثيره في المعلول الآخر فان قيل الترديد في علة الكل بمعنى
ان لا يكون علة واحدة من الآحاد السلسلة الا وان يكون نفسه او ما استند
اليه والا لم يكن في الحقيقة علة للكل وليس ما قبل معلول الآخر بحيث ان

يكون علة كل من آحاد السلسلة بعينه او ما يستند اليه لان ما فيها معلول الا حيز
ما منها ليس مستندا اليه اصلا قلنا التحقيق انه يكفي في علة الكل ان يكون بحيث لا
يكون علة البعض خارجا من الكل لا نفسه او جزءه وان لم يكن علة البعض لا
نفسه ولا معلوله ثم اعلم ان قوله بعد تعذر انه ومن هذا ظهر ان بطلان
الدور من جملة مقدمات الدليل الخ محل نظر لا لان التسلسل من لوازم الدور
لتحقق امور غير متناهية باعتبار حيثيات الموقوف عليه فلا يتم الدليل بدونه
ابطال التسلسل لان هذا التسلسل في آحاد الاعتبارية وهو ليس بباطل وايضا
كون الشيء لازما لما يتوقف الشيء عليه لا يستدعي كونه مما يتوقف عليه الشيء بل لان
هذا الدليل تم بدون القول ببطلان الدور فلا يكون محتاجا اليه وانما
تم بدونه لان الاحتياج اليه ليس الا باحد لزوم علية الشيء لعلته وهي
مقدمة مستدركة او تم الاستدلال بما ذكر قبله من استلزام علية الشيء لنفسه
ومن مشهور الادلة اي ادلة بطلان التسلسل وبطلح لك التطبيق وجود امور
غير المتناهية سواء كانت في جانب العلة او في جانب المعلول بخلاف دليل
السابق فانه لا يفيد الا عدم التناهي في جانب العلة بل العاقل اعلم ان التطبيق
بين الجملتين يتصور على وجهين احدهما ان يلاحظ خصوصية كل واحد من
آحاد الجملتين ويلاحظ وقوع الانطباق من كل اثنين من آحادهما على
سبيل التفصيل والتطبيق لهذا المعنى يعم الموجود والمعدوم والمرتب وغير المرتب
والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عن تلك الملاحظة فيما لا يتناهى
فلا يصح للاستدلال على بطلان التسلسل والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على

الاجمال ويلاحظ

الاجمال وملاحظة الانطباق بين آحادهما كذلك وقد اتفقوا على ان هذا
الاستدلال يجري في الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود
وانه لا يمكن جريانه في المعدومات الصرفة واما في الموجودات الغير المترتبة
وفي الموجودات الغير المجتمعة في الوجود فقال الحكماء بعدم الجريان فيهما اما
في الاول فلان في الامور الغير المترتبة لا معولية للتطبيق بحسب نفس الامر
الا بملاحظة المفصلة التي تمتنع في غير المتناهي فعلى تقدير ملاحظة الاجمالية
لا معنى للقول بتطبيق فرد بفرد دون فرد آخر بفرد آخر ولهذا جوزوا
عدم تناهي النفوس الناطقة واما في الثاني فلان الامور التي لا تجتمع
في الوجود معدوم حين التطبيق فلا يتصور التطابق فيها بحسب نفس الامر
ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية مع ان في التطبيق ليس من الواجب
تطبيق الآحاد خارجا بل في الملاحظة ولذا جاز في الخطين اللذين يكون
احدهما جزءا للآخر فلم لا يجوز تلك الملاحظة العقلية بين امور وقعت في
الخارج في وقت وان لم يكن متحققا حين التطبيق وبين امور متحققة لا يكون
الترتيب والاحتياج بينها او يجوز للعقل تلك الملاحظة الاجمالية للتطبيق
بين الخطين الواقعين سواء كانت مترتبة او غير مترتبة ولعل لهذا اسقطوا
المتكلمين الاجتماع والترتيب بل قالوا المحققون المتأخرون منهم ان الوجود
في الخارج ايضا ليس بشرط بل اصل الوقوع في نفس الامر كاف كان البعض
كالزائد واعترض عليه بانكم ان اردتم بذلك المساواة في الكمية فلا خفاء في
ممنوعيته او التساوي في الكم من خواص التناهي وان اردتم عدم قصور

ووقوع جزء من احدهما في مقابلة جزء من الآخر فلا يلزم استحالته لان ذلك
لعدم التناهي لا لاجل التساوي فسقط ايضاً قال بعد نقل قوله لا خفاء في
انقطاع التناهي في هذه الصورة يستلزم المط فلا حاجة الى بيانه في المقدمات
ولان انقطاع احدهما عين انقطاع الآخر اذ السلسلة واحدة والتغاير
بين الجملتين بالكلية والجزئية ثم كلامه ووجه ذلك ان ليس بينهما فرق
ومغايرة في الحقيقة خارجاً اصلاً الا انه لاحظ العقل لواحد من
الآحاد مبدأ في مرتبة ولواحد آخر مرتبة اخرى فيكون القول بانقطاع
كل منهما عين انقطاع الآخر وليس المقصود الا اثبات تناهي كل جملة من الجمل
التي يحتمل انه غير متناهية ولم يتعلق الغرض بوصف الكلية التي عرض لها في
اثناء تقرير الدليل كما لم يتعلق الغرض بوصف الجزئية فلا يتجه ما قاله الفاضل
اللاري ووجهه انه لا خفاء في ان انقطاع التناهي لا يستلزم المط الا اذا ضم
اليه ما في المقدمات لان المط انقطاع الكل لا انقطاع الجزء مع ضم ما في
نفسه وكذا لا يخفى ان انقطاع احدهما ليس عين انقطاع الآخر ودفع
ما هو وهمي محض ايضاً بهذا الاشارة الى وجه خاص لدفع النقض بمراتب الاعداد
ونظائرها او دفع الكل محصله ان الاعداد مثلاً ليس متحققة في خارج
العقل والوهم فسقط النقض بانقطاع العادة كما ان قوله لا معنى لتناهي الاعداد
والمعلومات ايضاً وجه آخر لدفع النقض بالاعداد وبالنقض عن المعلومات
والمقدورات فمراد المحشي الخيالي في قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله الشامل
فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة وتسلسل التطبيق

بين المحشين معلومه تعالى كذلك ثم كلامه ان الاول مدخول اذ الانقطاع
مراتب الغير المتناهية التي للعدد وبانقطاع التعلقات الفعلية لا تعد في
دفع النقض بها لتحققها مفصلة في علمه تعالى فاقول مما اشار في
زيده تعمد بغفرانه وانت تعلم ح يرجع الى عدم تناهي معلوماته تعالى
ويجيء الجواب عنه ثم كلامه وفيه انه دفع النقض الاول ولا ينافيه
اندفاع بحسب الاخير بما سيظهر لك من ان عدم تناهي المعلومات
بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا لما هو حقيقة عدم التناهي مع ان اكثر
المحشين على ان ليس مراده فيما سيأتي النقض بالمعلومات حتى
يكون الجواب فيه عنه فان قيل هذا انما يتم في الجواب عن جانب
المحشي لو لم يرد الاشكال بالنسبة الى علم الله بعد ولو سلم انه
في الحقيقة اشارة الى الوجه الثاني قلنا هذا انما يتم بل في الوجه الاول
ملاحظة اخرى هو ان ما يدخل تحت الوجود الوهمي من مراتب
الاعداد متناه لعدم اقتدار الوهم ان يلاحظ تفصيلا الى غير
النهاية فيتجه عليهما الاشكال بالنسبة الى علم الله مع ان قوله قلنا يحتمل
يجوز ان يكون اشارة الى الاعتراض والى الجواب ايضا وقاله
المحشي العصامي نور مرقده وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لم يمتنع
وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع ثم
كلامه محل نظر لان ما يكون ممتنعا في ذاته بان يقتضي ذاته عدمه لا
يصلح لتعلق القدرة لعدم قابليته وليس فيه نقص الواجب وليس يمتنع

تعلق القدرة بكل ممكن لذا امكان الذاتي فعلى هذا يجب ما يمتنع تعلق
العلم به لذاته كالمجهول المطلق لاستحالة ان لا يتعلق علمه تعالى به وكل
ما لا يمتنع تعلق العلم به لذاته يمكن تعلق العلم به ومن انصف عن نفسه
يحكم بانه لو كان للاعداد مراتب غير متناهية لكان من الممكن في
ذاته ان يتعلق العلم بكل منها اذ ليس في ذات شيء منها امتناع عن المعلومية
فيكون التعلق بالمجموع ايضا ممكنا في ذاته فعدم التعلق العلم يكون
نقصا فيكون ايضا محل النظر ما قال نور مرقده ولهذا اندفع ما ذكره
الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على
برهان التطبيق انه سبحانه تعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا فيمكنه ان
يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا
بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان
وعلى تقدير التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في
المرتبة الثانية والثالثة الى لا نهاية فقد حصل هناك مراتب غير متناهية
وهي مرتبة بالطبع فهي باسرها موجودة دفعة نعم ثم في الجواب عن
نقض الامام بالعلة ذلك المدقق نور مرقده حيث قال ودفع ما
ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة
بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي وصرح في
المحاكمات ان ليس تكرر الصورة في علمك بزيد مثلا   بان نطبق جملتي الاحاد
في تصحيح التطبيق في العدد فائدة يعتد بها   ولا بمعلومات الله ومقدوراته

اقول

أقول لعل الشارح صرّح بالتطبيق في مراتب الأعداد وعدم التعرض له في
المعلومات والمقدورات وغيّر الأسلوب حيث أشار بملاحظة
حملي المعلومات والمقدورات أحدهما بالأخرى إذ قال فإن الأول
أكثر مع عدم تناهيهما إشارة إلى أن النقض بالمعلومات والمقدورات
ليس على نسق النقض بمراتب الأعداد بل المراد كما أن النقض برهان
التطبيق يجري بخصوصه في مراتب الأعداد لا النقض الصالح لإثبات
بطلانه على وجه الإجمال بأنه دليلكم هذا غلط لأنه يستلزم بطلان
زيادة إحدى الجملتين الغير المتناهيتين على الأخرى وهو غلط فإن المعلومات
أكثر من المقدورات مع أن من المقررات أنهما غير متناهيين وبما ذكرنا
لك ظهر أنه ليس مراد الشارح أن برهان التطبيق جار بين المعلومات والمقدورات
أو يلزم انتهاؤهما أو انتهاء أحدهما بل مجرد أن دليلكم باطل لاستلزامه
بطلان ما هو واقع فيها زيادة المعلومات من المقدورات وهذا في
الحقيقة ناشئة من الحقيقة ناشئة من مقدمة ضمنية من مقدمات برهان
التطبيق وهي أن أحد الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم الانقطاع
ولذا قال الشارح في شرح المقاصد وإنما يتم بالمقدمة القائلة بأن أحد
الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم الانقطاع فإن الحاصل من
تضعيف الواحد مرارًا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين كذلك
ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته تم كلامه فلا يتجه على الشارح ما
قاله المحشي المدقق نوّر مرقده على قوله فإن الأول أكثر من الثاني مع

مع لا نسلم تناهيه ان الزيادة على ما وقع غير متناه لا يوجب تناهي كل

منهما لجواز ان تكون زيادة المعلومات غير متناه فلا وجه للنقض لعدم

تناهي المعلومات لانه اذا انطبق المقدورات على المعلومات انما يوجب

التناهي في المعلومات لو زادت عليها بمتناه الا ان يقال المقصود انه

يلزم تناهي المقدورات مع انها ايضا غير متناهية والاوجه ان

ينطبق جملة من المعلومات على جملة منها انقص من جملة الاولى بمتناه

وكذا جملة من المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما

ثم كلامه ولعل وجه عدم اختيار ذلك الوجه المسمى بالاوجه لئلا

يكون في الكلام ابداع لان النقض بمراتب الاعداد نقض بتخلف

الحكم وهو طريق المشهور في النقض فاختار في النقض بازدياد المعلومات

من المقدورات طريق غير المشهور وهو ان لا يكون النقض بالتخلف

بل بمجرد ان دليل المعلل فقط لاستلزامه لما هو باطل مع ان على تقدير

تقرير النقض بالمعلومات والمقدورات تجري ان برهان التطبيق كما هو

محصل وجه الاوجه من البين لم يصح على راي الحكماء على راي الحكماء

اذ عندهم لا بد في التطبيق من الترتيب بخلاف النقض بازدياد المعلومات

من المقدورات كما هو ظاهر كلام الشيخ فان النقض على راي الحكماء

ايضا اذ على ما هو ظاهر عبارة الشيخ وحررناه لك ليس مبنيا على اجراء

برهان الدليل حتى يحتاج الى برهان التطبيق على راي الحكماء لا بد

من الترتيب بل مجرد انه لو تم دليلكم لزم بطلان ازدياد المعلوم من المقدور

تأمل

فيأمل والنصف وذلك اي عدم النقص قال نعمه بغفرانه قال الفاضل المحشي
وتوضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود
من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال
انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه تم كلامه
وفي كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردد بل الظ عدم الوجه وايضا
ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء وايضا انه
عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تناهي
المقدورات وعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا
يلزم الجهل واما انها هل هو موجوده بالوجود العلمي وباعتبار تريب
فعنه تردد تم كلامه نعمه بغفرانه قال الفاضل اللاري وفيه ان فرع
التناهي او عدمه للثبوت بديهي ولما كان المحققون لا يعقلون ثبوت
شئ بدون وجوده وقالوا انهما لفظان مترادفان قال الفاضل المحشي
ان التناهي وعدمه في فرع الوجود ولو ذهنيا وايضا من قول
الحكماء بوجود الاعداد لا يلزم القول بوجود افرادها الغير المتناهية
لان معنى وجود الطبيعة ان بعض افرادها موجود مثلا قالوا ان
الانسان موجود مع انهم لم يقولوا انسان ذي راسين موجود وايضا
من البديهيات ان المفهوم لا يكون معدوما مطلقا بل لا بد ان يكون موجود
بوجود ما وان لم يكن في الخارج ولا في ذهن من الاذهان فيكون في
العلم فظهر ان المعلوم موجود بوجود العلمي تم كلامه وان لم يتم اما الاول

هذا الوجود م

فلان التحقيق ان ليس النزاع بين القائلين بوجود الذهني والنافين لفظياً

بل معنوي لان المثبتين قالوا انكون الاشياء وشوبهها بالحقيقة في الذهن معنوي

لان العلم عندهم الكيفية المساوية تحصل لها المعلوم بذاته في المدرك اما

النافين فالعلم عندهم الاضافة فمعلومية الشئ لا يلزم حصوله وثبوته في

الذهن وليسوا القائلين بثبوت المعدومات الخارجية في الذهن كالم يقولوا

بوجودها وليس المسلم عندنا الا ان النافي عدم وقوع المعلومية

وهي ليس عين الموجود له ولو ذهنا وبناء الكلام على مذهب الحكماء

في كتب المشايخ مستبعد جدا واما ثانيها فانه يجوز ان يكون مبنيا على

ما هو المشهور من انه اوا يصف شئ من الاشياء بوجود الموجود منه

الشئ فلا يجوز ان يتصف شئ بوجود المعدوم منه مع انه مع قطع النظر

عن ذلك يمكن ان يكون بناء على ما قال الحكماء من عدم ثبوت

العقول الباطنة حتى قالوا لم يجر فيها برهان التطبيق لعدم الترتيب قال

السيد السند في شرح المواقف في بحث كم المنفصل الاعيان متصفة بالعدد

بلا شك وان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما شك فيه

ثم كلامه قدس سره يلزم للاعداد وجودا واذا العقول المساوية في

الخارج في ضمن نفوس غير المساوية واما ثالثها لانه ثبت دخوله ظاهر او دعوى

بداهة ان المعلوم لا يكون معدوما مطلقا مكابرة كيف مع ان اكثر العلماء عبد احد

سيما المشايخ قالوا بان ما ليس له وجود في الاعيان معدوم صرف لا وجود له

اصلا وطائفة قالوا بوجود الذهني والمشهور منهم ان فيه لا بد من علم

الحصولي

الحصولي وعلمه تعالى حضوري على قوي الاقوال ولم يقل احد من القوم
بوجود علمي غير وجود العيني والذهني وقد سلفنا ان التردد في
ان للمعلوم هل كينونة حقيقية في غير الاعيان ام لا ولو اصطلحتم لفظ
الوجود بمعنى لا يقتضي كينونة الموجود بطريق الحقيقة فلا مشاحة فيه
بقي انه اورد لفظ يعني لان الظاهر ان لفظ الله علم لذات المقدس على ما هو المشهور
فكونه واحدا لا يحتاج الى بيان لان بيان وحدته الجزئي مما لا حاجة
اليه فاشار الى ما صح به بقا من ان المراد منه الذات الواجب
الوجود اذ اللازم من محدثية العالم ليس الا ذلك القدر وبهذا
اولى مما قاله المحشي ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب
لا في الذات لانه لا حاجة الى تفسير الله بصانع العالم وقد تبين
وجه التعرض بعدم صدق الواجب على المتعدد صانع العالم مقتضى السابق
السابق ان يقال محدث العالم والمحدثية لا تستلزمه اذ اتحاد الحادث
لجواز ان يكون بالايجاب كما قال الاوائل المحققون من الحكماء انه تعالى فاعل
لجميع الممكنات بلا واسطة نعم تستلزمه الصانعية للمحدثية اذ الصانع هو الموجد
بالاختيار وهو لا يكون الا محدثا ولعل في اختيار الصانع اشارة الى
ان المحدثية بالنسبة الى المجموع مستلزم للصنع لان موجب القديم يكون
اثره قديما فيه واحد ولا يمكن ان يصدق على هذا في المعنى عطف تفسيري او رد
لتعيين المراد لان توحيد الذي لا بد من الاعتقاد به عدم الشركة
في الالوهية وخواصها وقال في شرح المقاصد المراد بالالوهية وجوب الوجود

قوله والمشهور في ذلك الخ قيل الظاهر ان يكون المراد ان ذلك للاشارة
الى اثبات امتناع صدق مفهوم الواجب الا على ذات واحدة فيتجه
ان برهان التمانع لا يفيد ذلك بل يفيد توحيد الصانع الموحد بالقدرة
التامة بالاختيار قلنا كون الظاهر ما قيل مما يتم لو لم يذكر تحديثه ولم يقيد
بالعالم ولم يكن العالم اسم للمجموع وعلى تقدير التسليم فيتم افادة برهان
التطبيق له لان كلا من العجز وعدم تميم الاختيار نقص ينافيه في وجوب
الوجود الذي يكون منشأ البراءة عن النقائص والاتصاف بالكمالات
وما قاله المحشي لكن يرد على هذا الواجب موجب في صفاته والفرق بين
ايجاب الصفة وبين ايجاب غيرها مشكل مدفوع بما حرر البعض ان يكون وجود
الرابطي في الصفات البارى قديم مقدم على وجودها العينية على انه مع قطع
النظر عن ذلك الفرق ليس بمشكل لان كون الذات بحيث يقتضي ذاته جميع
كمالاته حتى لا يحتاج الى ارادة الصانع ان يكون مقتضيا بل الظاهر انه
كمال بخلاف كونه كذلك بالنسبة الى الغير فانه نقصان فلما سبق ثم ينبغي
فعلى هذا فالملائم ان يذكر وصفه تعالى بالواحدية بعد توصيفه بالقادرية
والمريدية الا انه عكس الامر لكون الواحد سلبيا اما مجرد تعبير الالهيين
بالصانعين القادرين بالقدرة التامة لا يفيد لدفع هذا الاعتراض لان
اصل مدعى الذي ذكر في هذا المقام الظاهر مما ذكر بعنوان العطف انه امتناع
صدق الواجب الا على ذات واحدة كما صرح به الشارح والصانع الظاهر انه
الثابت من الثاني برهان التطبيق وغيره هو الواجب لا الصانع القادر بالقدرة

التام

التامة مما افاده بقوله بعد تعبير البين بالصانعين القادرين بالقدرة
التامة فلا يتوجه ما يتوهم من ان المدعى اثبات وحدة الواجب
والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع ثم كلامه بظاهره محل نظر اما اولا
وجود الرابط لا يتم على جميع المذاهب في بعض قيوده لدفع ما قيل لا نسلم ان
مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة
عليها عجزا لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في
هذا الحيز حال الكون في حيز آخر وانما يندفع لانا قيدنا امكان تعلق الارادتين بكل
بالنظر الى الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع
فيما ذكر من تحيز الجسم هو الاجتماع فكذا ههنا الممتنع اجتماع الارادتين وهو
لا ينافي امكان كل منهما في نفسه فان قيل كل منهما عالم بالمصالح والمفاسد
فاذا علما المصلحة في احد الضدين يمتنع ارادة الآخر قلنا ولو سلم كون
الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما استوت وجود المصالح في الضدين
ونقيد الممكن ونكتفي بالامكان فيه تأمل او لا تضاد بين الارادتين اي
تعلقهما او ارادة بالارادة تعلقها او يقال فلان اراد فعل كذا وانما
خص التضاد بالنفي لان التعلق امر نسبي فلو كان بين المتعلقين تناف لكان
تضادا مع انه قد يستعمل في مطلق التنافي يحصل الامتناع والتضاد تلزم عجز كل
منهما او ارادة الحركة مثلا تستلزم لارادة عدم السكون وكذا العكس فيه
والا فيلزم عجز احدهما فان قيل لا شبهة في ان حركة زيد اذا صار مرادا
له تعالى يحصل بسكونه في اوقات كون الحركة مرادا له تعالى فلا يدخل تحت القدرة

ولا يلزم بذلك عجزه اذ العجز المستحيل فيما كان المعلول ممكنا ووقوع السكون
في وقت الحركة بان يجتمعا ليس بممكن فكذا اذا تعلقت ارادة احد الالهين
بايجاد الضدين يمتنع تحقق ضده الآخر فلا يلزم عجز الاله الآخر لعدم قدرته على
ايجاد ضد الآخر فلا العجز عن ارتفاع كمال الفاعل كمال له بل لا يقال انه
عجز لان العجز هو عدم الاقتدار بايقاع ممكن لمدافعة الغير وعدم اقتدار
الفاعل على فعل في وقت خاص لتعلق ارادته على نقيض ذلك الفعل في
ذلك الوقت ليس بمدافعة غيره وليس ذلك مما يعد نقصا اما عدم الاقتدار
بايقاع ما هو ممكن في ذاته لاقتصار تعلق ارادة الفاعل الآخر
بضده فانه نقصان وعجز لان الكمال ان يتحقق مراده لتعلقه على الغير
فقياس احدهما بالآخر قياس مع الفارق ومحصل الجواب ان عدم الاقتدار
على ايقاع ما هو ممكن في ذاته بواسطة الغير يعد عجزا ونقصا اما بواسطة
ما هو ليس لغيره فليس بنقصان ولا يقال في العرف له العجز بمعنى ان موصوفه
يكون عاجزا وذليلا فالحاصل ان العجز انما يلزم اذا كان المعلول امرا ممكنا
في ذاته وبالقياس الى العلة ايضا بان لا يكون في العلة ذاتا ووضعه
ما ينافي وجود ذلك المعلول فيندفع نقض المحشي بانه لو فرض تعلق
ارادته تعالى باعدام ما اوجده ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من
مقتضى الذات والارادة وانه محال او يحصل احدهما فيلزم العجز
او تخلف العلة عن المعلول ولعل مراد الاستاد بعد تعذر تعدد لها
في البعض ممنوع لزوم العجز المنافي للالوهية على تقدير عدم مقتضى الارادة

162

لان ذلك من قبيل السداد طريق القدرة على الممكن الذاتي باشياء عن وارد
او بداره و ذلك لا ينافي الالوهية ثم كلامه تغمده بغفرانه نعم على تقدير عدم
لا يخ عن شي لان الظاهر تخلف المراد عن الارادة بعض مطلقا و تعلق
الارادة مع اقتضاء صدره سفه الا انه يمكن ان يكون على تقدير ساره
الى ارهم ان يقع ذلك التعلق و لا يقال انه يلزم ان لا يكون له اقتدار على
ما هو ممكن بذاته وهو العجز لانا نقول عدم الاقتدار على ارادة مثل ذلك
الشي مع امكانه الذاتي لا يعد عجزا و نقصانا اذ لا يلزم ان يكون معلوما
للعجز والنقصان مع هذا الجواب مع الجمالي بان عدم القدرة بناء على
الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام معلول مع وجود
علته التامة ثم كلامه لان برهان التمانع مخصوص بالمتكلمين و تعلق ارادته
تعالى داخلة في علة تامة كل شي عندهم فعدم اقتداره على الاعدام
مع وجود علته التامة لكون الارادة داخلة فيها فيكون من قبيل التخلف
المراد عن الارادة و عدم الاقتدار على ذلك مثل ليس بعض مع ان ليس
في الحقيقة علة للعجز على راي الاشعري و ما افاده تغمده بغفرانه في الجواب
بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة
عليه يقال هو العجز المنافي للالوهية ثم كلامه لعله يكون جوابا على تقدير
فرض ان يكون المعلول مستندا بالغير لان على تقدير استناده بالذات
او الصفات فجواب البعض جوابه فلا يحتاج الى جواب آخر عنه اويكون
مبنيا على ان هذا بيان تمام بيان اذ لم يثبت ان وجود جميع الاشياء

منه تعالى بالاختيار او يكون مبنيا على ورض ان يكون التمانع دليلا للحكماء ايضا

فيه وهو امارة الحدوث والامكان الى قوله فيه شائبة الاحتياج الخ

حاصله ان عدم الاقتدار على ايجاد الممكن بممانعة الغير حتى يسد الغير طريق

القدرة عليه نقص ومنافى لوجوب الوجود الذى يستتبع الكمالات

المترتبة على الوجود لان وجود الذى باقتضاء الذات اتم مراتب الوجود

واشرفها فاتصاف موصوفه بكل طبعة يكون من اثار المترتبة على الوجود

لا يكون الا باشرف افرادها واكملها فيكون متصفا بالقدرة التامة التى ينافيها

انحجار الغير له فلو كان عاجزا بالغير يلزم ان يكون فيه شائبة الاحتياج

بالغير فى وجوده لظهور نقص اثاره لانه لو كان واجبا يكون قدرة تامة

ولا يخفى ان تقرير المحشى هنا مجال منع ولعل لذلك قال امارة الحدوث

والامكان ولم يقل مستلزم لهما فظهر لك ان الظاهر ان المراد بقوله فيه

الاحتياج شائبة الاحتياج فى الوجود لا فى الفعل لان على تقدير تمام

الغير للاحتياج فى الفعل بالغير الذى هو عدم ممانعة واجب آخر فايراد شائبة

الاحتياج لا شائبة فيكون محل النظر ما قاله المحشى المتبحر بورم قدره فيه شائبة الاحتياج

لانه يوجب احتياجه فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج

منافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لذا احتياجه فى الوجود والصفات

الذاتية واما مطلقا فلا فالتعدد الخ اى امكانه لان المعتقد اثبات توحيد الواجب

على وجه لا يدمه فى الدين وهو امتناع الشريك فى وجوب الوجود فلا يثبت

الا ببطلان امكان التعدد التمانع المسلم للمحصل اى الامكان المحلل بل هو امكانه

ايضا

اجتماع الصدين على تقدير وامكان عجز احدهما قلنا قوله المستلزم للجمع ان
يحمل صحة التمانع فيكون محالا اى التعدد قال المعدد تعمد بغفرانه فلا يكون ممكنا
لان المحال يح فيه ان اللازم مطلق الامتناع الشامل للذاتي والغيري وانما
الكلام في الذاتي ان لا يقال المدعى الامتناع مطلقا لانا قلنا المقصد اثبات
توحيد الذي لا بد منه في الايمان وبمجرد اعتقاد عدم وقوع آله آخر مع اعتقاد
جواز امكان شريك له في الالوهية لا يحصل الايمان الى هذا الاعتقاد ومن
كلام الاستاد تعمد بغفرانه قال الفاضل اللاري يمكن اثبات امتناع الذاتي
بان شريك الباري لما كان ممتنع الوجود فان كان امتناعه لذاته ثبت
المط وان كان لغيره فهو ممكن الوجود والعدم فوقوع كل منهما لعلة علو
فرض تحققه فكان وجوده من الغير وما يكون وجوده من ذاته لا يكون
وجوده من غير فشريك الباري لا يكون شريك الباري فيلزم سلب الشيء
عن نفسه وهو مح ذاتي لا يقال لو سلم ذلك يلزم ان لا يكون ممتنعا لذاته
ايضا لانه على هذا التقدير ايضا يلزم سلب الشيء عن نفسه لان شريك الباري
في وجوب الوجود ما يكون وجوده من ذاته فلو كان عدمه ايضا من ذاته
لكان مسلوبا عن نفسه لان شريك ما يكون وجوده من ذاته لا يكون عدمه
من ذاته لانا نقول لو كان شريك الباري ممتنعا لذاته فكونه مسلوبا عن
نفسه ليس بمحال بل واقع لان كل شيء مسلوب عن الممتنع حتى نفسه كما صرح به
في شرح التجريد وحاشيته اقول فيه امور الاول ان كلام الاستاد تعمد بغفرانه
وفي ان اللازم مما ذكر مطلق الامتناع فلا يصح اثبات امتناع الذاتي

بدليل آخر لانه ظاهر من كلامه ان المذكور لا يفيد امتناع الذاتي الثاني
انه مع قطع النظر عن ذلك لا يمكن اثبات امتناع تعدد الواجب بامتناع
شريك الباري لانا لا نسلم الاوّل لا نسلم الثاني فيهما في مرتبة واحدة
والثالث فلان الكلام في عدم امكان تعدد الواجب اي في كون
ارتباط الوجوب بالازيد من الواحد ممتنع وما قال الفاضل باعتبار
وجود نفسي شريك الباري فيكون محل منع انه على تقدير ان يكون
لذاته فيثبت المط والرابع ان قوله فلو فرض تحققه الخ لا يفيد لانه
يلزم سلب الشيء عن نفسه على ذلك التقدير فكونه محالاً ممنوع لان استلزام
الخ للمحال ليس بخ وعلى تقدير التسليم فلانا ان المستلزم لمحال الذاتي
يلزم ان يكون محال الذاتي لان عدم معلول الاوّل ممكن يستلزم لعدم
حق الاوّل تعالى عنه علوّا كبيرا وهو مح ذاتي مع ان عدم معلول الاول
ممكن وهذا التفصيل بالتعالج الط من التعالج ان يكون المراد انه
احدهما ان كان قادرا على العالم خلاف ما اوقعه ارادا والقاعه الا
فكذا مح بحيث ان لزوم العجز ثم لاحتمال ان يقع مرادهما فلابد ان يحمل المحاله
على المدافعة وهو انه لو اراد احدهما حركة زيد او قعوده اراد الاخر
بان لا يقع الحركة او لا يقع ويحمل على ان في الحجر يترك التعرض باحتمال الضدين
لعدم خلاف احد في بطلانه وعلى التقديرين القول بكون ما قيل بالتعالج
تفصيلا ليس على ما ينبغي او لابد من حمل التفصيل على خلاف ما اشتهر فيه وان
لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه اي عجزه الذي ينافي الالوهية وهو ان يعد

طرق الامدار

طريق الاقتدار على ايجاد ممكن الذاتي بواسطة امر اجنبي وان قدر
قال الاستاد بعمد بغفرانه بفضله انه ان اراد احدهما الحركة زيد مثلا
فاما ان يقدر الآخر بارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه
لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فان يقع مرادهما فيجتمع الضدان او لا
فيلزم عجز احدهما وقال في الحاشية او تخلف المعلول عن العلة التامة ثم كلام
الحاشية ثم قال في اصل الحاشية واما الثاني اي ان لم يقدر على مخالفة
الآخر فيلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه اعني ارادة ضده
ومن هذا اي من تحرير الكلام على وجه المذكور ظهر لك ان اللازم
على تقدير تمكن الآخر بالارادة ضد ما اراد الاول احد الامرين اي
اجتماع الضدين او العجز لا العجز بخصوصه تأمل تم كلامه لعله ان يكون
مراده بعمد بغفرانه تعقيب قوله لا العجز بخصوصه بلفظ تأمل ان على تقدير
جعل ما ذكرنا تبعا على ما نقل بعضا له بحجة ان ح اللازم هو الامر
ان لا العجز بخصوصه ولا حاجة الى هذا الحمل الذي لابد فيه من ملاحظة امر زائد
فلا يتم هذا الحمل الا ان يكون مراده بعمد بغفرانه الاعتراض على ما يقال لتصحيح
عليه انه يجوز ان لا يكون مراده بالقدرة على المخالفة القدرة على منع
ما اراده بقاعه لا مجرد ايقاع ضده او بان يقال في وقوع الضدين
يلزم عجزهما من وجه لان من اراد الحركة اراد بطريق اللزوم البين عدم
السكون فاذا وقع الآخر السكون يلزم عجزه والحاصل ليس مراده بعمد بغفرانه
الاعتراض على الشيء اذ صح النسبة لقوله وهذا التفصيل بالقال الى ان فيما

تعالى ترك بعض امور مفصلات فحوران لا تذكر في المحل مالا تصور عن احد خلافه
وبحي معنى ارادتهما وهو اجتماع الضدين لم تصور عن احد خلافه فترك
في الاجمال التعرض به فيندفع ما يقال ان اندفاع الاول لكفاية امكان
التمانع والثاني لكونه ارادة كل منهما امر ممكن في نفسه والثالث لعدم
التضاد بين ارادة الحركة والسكون بخلاف ارادة حركة زيد وسكونه معا
لان اجتماعهما امر ممتنع في نفسه والارادة لا تعلق بالممتنع الذاتي اعلم ان
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية اي مفيدة
بغلبة الظن وذلك لانا في لان يكون فيهما اشارة الى برهان التمانع
الذي يفيد اليقين كما صرح الشيخ في شرح المقاصد فيكون محل نظر
ما افاده المحشي المدقق نور مرقده حين علق بقول الشارح اعلم ان قوله تعالى
هذه اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي
حجة اقناعية ارادتها دليل يقيني في المخاطبات العرفية قوله بالمخاطبات
الان من الجائز ان تعالى هذه حجة يقينية من له حدس في حصول
ادنى يصلح للاستعمال اي التوحيد يقينا بالنسبة الى صاحب الحدس ولا
يصير لكون المقدمات مطورا فيه بالنسبة الى من لا يعلم الشيء الا بواسطة النظر
ولذا قال الشارح في شرح المقاصد في تقريرها لو تعدد الاله لم تكن السماء
والارض لان تكونهما اما بالمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الآخران فلما مر
كلامه وما مر ان على الاول من الآخرين يلزم التوارد وعلى ثانيهما

١

يلزم عجز الآخر وهو يستلزم خلاف المقدر هو تحقق الآلهين ولم يتعرض الشارح
الى وجه ضرورية المقدمات على طريقة اهل النظر فتأمل والملازمة عادية
فان قيل من العاديات اليقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان في
الامس فلم يجعل هذه الحجة لكون الملازمة في مقدماته عادية اقناعية غير مفيدة
لليقين قلنا قياس افادة العاديات في الغائبات على المشاهدات من
قبيل قياس الغائب على الشاهد وهو غير معتبر مع ان عادة التمانع عند
تعدد الحاكم ليست دائمية ومعصية بل بطريق غلبة الوقوع لان الحكام قد
يقع التوافق بينهم فلا يكون في وجودهم فساد فيكون مراد الشارح ان الملازمة
العادية المحققة في ضمن فردها الى مرادة على غلبة الوقوع كما يلائمه قوله في
الخطابيات الخ كما يستفاد من كلامه بعد بعفرانه من مدخوله كلام الشارح محل كلام
بظاهره حيث قال بعد بعفرانه لا خفاء في ان الظاهر المتبادر من سوق كلام
الشارح ههنا ان الاحكام المستندة الى العادة لا يكون قطعية فيلزم ان لا يكون
مفاد النظر قطعية عند الاشاعرة لان افادته عندهم عادية وذلك
ليس كذلك لانه يؤدي الى انسداد باب اليقين بالاحكام النظرية لان
اليقين انما يحصل بالمقدمات اليقينية اذا كان استلزامها قطعية بعد تحصيلها
ذكره في اصل الحاشية وفي حاشية الحاشية على انه على تقدير ان يكون عادية الملازمة
دائمية ومعصية الا انه يكون مراد الشارح ان لزوم العادي الذي نشأ من الفك
والعادة المستمرة لا يعد حكم العقل باليقين بخلاف ما يكون مقتضى العقل بمجرد ملاحظة
مقدمات المرتبة المسلمة مع قطع النظر عن ملاحظة ان ليس بشيء

واجب على الله تعالى فان لا فائدة يقال في العرف بعينه ولقول يكون
عادتنا ان ليس شيء واجب على الله فجوز ان لا يخلق عقيب النظر الصحيح
العلم بالمطالب الا انه جرى عادة الله تعالى بالخلق والتفاوت بين عادة
الشرع وعادة الله في كمال الوضوح والمعتبر في الحجة ان يكون امتناع الانفكاك
بينهما وبين المطلوب باعتبار الذات حتى لا يقال لما ينتج بواسطة مقدمة غريبة
بالنسبة الى مقدمات الدليل حجة فكذا ما يكون عدم اللزوم فيه بواسطة مقدمة
خارجية كعدم وجوب الشيء على الله حتى اتحاد العلم بالنتيجة عقيب الدليل
المرتب لا ينافي لان يكون استلزامه عقليا لما عادتنا تأمل لانه
العادة جارية من قبيل السنة بالحاصل بالحصول لا من قبيل قياس الفقهي
حتى يجب ان قياس الغائب على الشاهد غير جار اولكنه لجواز الا لعلاج
او مصلحة وحكمة في ذلك النظام لا يجب خلافه فلا يقع التمانع بينهما
وان اريد امكان الفساد فلا دليل على بطلانه بل النصوص اي النصوص
دالة على الوقوع فهو ادل دليل الامكان كيف على قوله وان اريد
امكانه فحاصل الملازمة وفيه ان المراد بلزوم فسادهما اي فساد الارض
والسماء لزوم امكان كونهما موجودين ومعدومين معا وكونهما لا موجودين
ولا معدومين معا اما بيان الملازمة فلانه على تقدير وجود الالهين
لكان التمانع بينهما ممكن وكما اذا امتنع العجز عن مريد الوجود عدمها
عن الواقع فكذا اذا امتنع العجز عن مريد العدم فوجودهما عن الواقع فيثبت
الوجود والعدم معا اي امكانهما معا واما بطلان اللازم فظ ثم كلامه لا يخفى

على المتأمل انه لا يرد كلام الشارح لان كلامه في ان منطوق الآية دليل قطعي
لا البرهاني فلأنها لا يصلح لان يجعل برهانا اصلا كيف مع ان الشارح
في شرح المقاصد بانه اشارة الى برهان التمانع وهو من الادلة القطعية عند
المشايخ وما قاله الفاضل ليس بمنطوق اذ لا مجال للمنصف ان يمنع ان
لزوم امكان كونهما موجودين ومعدومين معا من تعدد الصانع لا
يصلح ان يكون منطوقا لعبارة الآية اذ من له ذوق كلام البلغاء يفهم
منه ان يقال مراد الله تعالى نفسا وهما على تقدير وجود الالهين
انه يلزم ان يكونا موجودين ومعدومين معا غاية الامر ان يكون
مصلحا للاشارة اليه فتأمل وانصف فان الله يحب المتأملين قوله لامكن
بينهما تمانع فيلزم امكان عجزهما فلا يكون احد منهما واجبا اقول اي يمنع
كل منهما الآخر من الفعل او يعجز في موضعه ان الوجوب يقتضي وجوب البراءة
عن جميع النقائص وامكان العجز نقص فلم يوجد مصنوع لان في الصانع لابد
من صانع واجب والا الدار او تسلسل وامكان التمانع اي امكان الممانعة
من الجانبين ينفي الوجوب عن كل صانع فيلزم على تقدير التعدد عدم الصانع
مطلقا وعلى تقدير عدمه مطلقا يلزم عدم المصنوعات كلها فصح ان العالم
لفسدتا ولم يخرجا الى الوجود لو تعددا الالهة لا للعجز في الدفع قوله لانا
نقول الخ لان الكلام على تقدير تعدد الواجب وامكان التمانع يستلزم بعدم
صانعيهما فيلزم عدم المصنوع فتأمل فيه ... فلم يكن احدهما صانعا المراد الكفر
المتفرع عليه قوله فلم يوجد مصنوع الا ان الملائم لذلك المعنى احدهما نكر ... السكر

لا يطرق اليه الاصابة والتعريف   وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد
بالصانع الموجود الذي هو الواحد قال بعد بعغرانه فقال الفاضل المحشي
ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال
لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع
المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان
شيء من الاشياء حتى يمكن التمانع المستلزم للمحال الى امكان التمانع متوقف
على امكان شيء من الاشياء حتى لو لم يمكن شيء من الاشياء امتنع التمانع
لتوقف امكان التأثير على امكان المعلول كما يتوقف على الفاعل ثم كلامه
وقد يقال ان امكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال
كذلك عدم الامكان مع التعدد يستلزم محالا هو التعطيل وبالجملة فكما ان
التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وعدم الامكان فاذا فرض
التعدد يلزم ان يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور ويمكن الجواب
عنه بان التعطيل ليس بلازم لمجموع الامرين اعني التعدد وعدم الامكان
او لا مدخل في اللزوم للتعدد اصلا بل من قبيل ضم الامر الاجنبي بخلاف
التعدد مع الامكان فانه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في
اللزوم للتعدد ثم كلامه بعد بعغرانه اقول ان قوله وقد يقال الخ معارضة
على ما اثبته الحالي وهو لزوم فساد السماء والارض بل كل من الممكنات
وامتناعه على تقدير تعدد الصانع فيكون تحريره ان دليلكم وان
دل على لزوم فساد العالم وعدم امكانه على تقدير التعدد الا ان لنا

دليل على ان امكان العالم بل وقوعه لازم على تقدير التعدد الوالم يكن ممكنا
يلزم التعطيل في الصانع وهو محال لان الصانع لابد ان يكون الجواد
والوجوب يقتضي التنزه عن النقائص والتعطيل نقص في الواجب وان
كان متعدده فعلى هذا القول بان التعدد لا مدخل له في اللزوم دخل في
المقدمة المستدركة وغير مفيد في الجواب لانه غير مستلزم لان لا يكون التعطيل
لازما لعدم امكان العالم ولو كان الصانع متعددا فيلزم ح التعطيل الخ
او في لزوم الشئ للشئ لا يلزم ان يكون الملزوم علة لا لجميع اجزائه ولا لبعض
اجزائه كيف الشئ اللازم الاعم لازم ولا يتصور العلية في الخاص معا فاللازم انه
يكون على تقدير عدم الامكان العالم التعطيل لازم للصانع وان لم يكن
متعددا واذا كان امكان العالم لازما للتعدد ايضا فيتم المعارضة بانه
اتم الاستدلال بلزوم فساد العالم وعدم امكانه على تقدير تعدد الصانع
لكون امكانه مسلما للمانع الخ لانا قررنا ان لنا دليل على ان على تقدير
التعدد لا يلزم فساد العالم وعدم امكانه بل يلزم امكانه ووقوعه والا لزم
التعطيل وزعمي ان الاولى في الجواب ان يقال التعطيل الخ الذي يوصف
موصوفه بالنحو بما يكون في صورة امكان المعلول فيحق الصانع واحدا او
متعددا للمستلزم امكان العالم كيف وجوده اذ لا يلزم ح التعطيل الخ وطره
عدم اقتدار الواجب على الممتنع ولعل عبارة ويمكن الجواب الخ في حاشية الاستاد
يعد يغفر الله من تتمة كلام من قال بما في ذيل قوله تعالى ومقصوده بعد يغفر الله يعطيه
تعالى جميع ما فصلناه ويؤيده ما قاله المحققين كلام الملائكة وسائر المجردات الخ دو المتقطعه

نعم يمكن ان يقال وايضا من الجائز ان يقال في الجواب لزوم امكان
العالم للتعدد لا ينافيه ان يكون عدم ايضا لازما له لان التعدد محال
ويتعلق غرض المستدل باثبات محاليته فجاز ان يكون التعدد مسلما للمعترضين والحزر
للمستدل في ذلك بل يصير دليل آخر لبطلان التعدد الا انه قد حقق انه انما
يتم اذا كان من المجالس علاوة لا مطلقا والا يلزم بطلان المستدل لا بانه
فيناسبات الحلقية بل كلها على ما يح والحاصل ان ظاهر الآية يدل على فساد
العقل والآيات محمولة على الظواهر فيجب منع الملازمة على انه مع قطع
النظر عن ذلك يحسن منع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير
فان قيل مقتضى كلمة لو انه يريد ان نظم الآية ليس باستدلال لان
وضع لفظة لو لافادة ان في نفس الامر انتفاء الثاني لانتفاء الاول
حين معلوميته كليهما مثل قوله لو جئتني لاكرمتك ومبنى الاستدلال على الانتقال
من المعلوم الى المجهول فلا يستقيم ما يتوهم من انه قطعي او اقناعي لكن قد
يستعمل للاستدلال لا يقال ان هذا استعمال النظار لا اهل اللغة كما يلوح
من ظاهر كلامه في شرح التلخيص ورده السيد قدس سره بان كلام الله
نازل بلسانها لانا نقول هذا ايضا من المعاني المعتبرة عند اهل اللغة كما
يقال في جواب من قال هل زيد في البلد لو كان فيه لحضر مجلسكم فيستدل
بعدم الحضور على عدم كونه في البلد وسموا علماء البيان مثله بالطريقة
البرهانية لكنه اقل استعمالا من الاول ولعله لذا قال وقد يستعمل لبعض الاذكياء
يستفاد من حاشية بعض من المشايخ ان مراده ابن الحاجب حيث اعترض على

ما هو المشهور وهو ان لو تفيد ان انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط الاول
سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز
ان يكون للشيء اسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب وقريب
الى ذلك ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء اللازم بل الامر بالعكس لجواز ان يكون اللازم اعم فيكون لو لانتفاء
الاول بسبب انتفاء الثاني وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية انما سيق
ليستدل بعدم الفساد على عدم تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون
رأي ابن الحاجب حتى كادوا ان يحملوا ان لو ليس الا لانتفاء الاول بسبب انتفاء
الثاني وما يتوهم ابن الحاجب من قبيل توهم انحصار الاستعمال في واحد غير
مشهور في السنة البلغاء وان كان قد يستعمل فيه فان قيل ما الجواب عن استدلال
ابن الحاجب قلنا ليس معنى قولهم لانتفاء الثاني بسبب انتفاء الاول انها
تستعمل في الاستدلال هكذا بل المراد انها تستعمل في مقام الاخبار عن ان
الواقع ان انتفاء الثاني وعدم وقوعه لانتفاء الاول بمعنى ان لو وقع
انه لو وقع الاول لوقع الثاني بمقتضى العادة او مثلها كما اذا كان شخص اوجب
على نفسه ان من اتاه الليلة الجمعة لاعطاه فلم يأت فيها زيد فقال له لو جئتني
لاكرمتك   هذا يصح بما علم الزاما اي ليس كالواحد به وسائر الصفات
محتاجا الى دليل على حدة في اثباته بل كالالزام في عدم الاحتياج اليه
بعد اثبات وجود الصانع اذ قد عرفت ان المراد ان المحدث للعالم هو
الواجب لان المراد بالله هو الواجب فلا يتجه ان المسلم هو اللزوم الخارجي

والمعتبر في الالتزام هو الذهني   اذ الواجب لا يكون الا قديما يحتمل ان
يكون تنبيها لقول الامام رحمه الله وهو قوله هو الله العدم لان المراد
بالله الذات الواجب الوجود ولذا فسره الشارح به او لقول الشارح يصرح بما   هو قوله
علم اي كالتصريح بما علم التزاما فيكون المراد ان كل احد يعلم ان الواجب
ليس الا قديما بعد تعقل الطرفين على وجه التعين فلا يحتاج الى اثباته بالدليل
كما يحتاج اليه في سائر الصفات المذكورة حتى لم يحسن ذكره في امثال
تلك المتون عند المتاخرين الا ان تلك الرسالة وقعت على مسلك المشايخ
من الارشاد بالتفصيل فيكون محل النظر ما قاله المحشي المدقق ان قوله اذ الواجب
لا يكون الا قديما دليل على دعوى التقدم وليس متعلقا بقوله يصرح
بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان هذا الدليل لا يفيد الا اللزوم في
نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقدم من لوازم القديم
فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشهور بجميع الصفات
الكمال   لكان وجوده من غيره ضرورة اي بديهة لان كل عاقل يعلم
بالبديهة ان ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده لا يحتمل سبق العدم على وجوده
والا يلزم تخلف العلة من المعلول او الترجيح بلا مرجح   ولا استحالة في تعدد الواجب
دخل مقدر سوانه يلزم تعدد القدماء ولذا قيل الاولى ان يقال
تعدد القدماء مطلقا يدل تعدد الصفات لان الاعتراض وارد على
تقدير كون الصفة القديمة ايضا وان لم تكن متعددة فان قيل ان تعدد
القدماء وان كان باعتبار صفة تعالى مستلزم لتحقق موجود مستغن عنه تعالى

لان

لان علة الاحتياج هو الحدوث قلنا يحقق المتاخرين ان ليس علة الاحتياج
هو الحدوث و برهنوا عليه بوجوه منها لزوم عدم الاحتياج حال البقاء
و منها لزوم عدم احتياج الصفات حتى صنف فيه رسالة مفردة على انه
يمكن ان يقال ان غرضهم بكون الحدوث علة الاحتياج ان المحتاج الى
الصانع هو الحدوث و هو لا ينافي لان يكون علة الاحتياج الى الموجد مجرد
الامكان و ايضا يمكن ان يقال يجوز ان يكون مرادهم ان علة الاحتياج
الى الغير او فرد الكامل من الاحتياج هو الحدوث لان احتياج الشئ
الى الغير بحيث يكون وجوده منوطا على مشيه ذلك الغير اتم في الاحتياج
بالنسبة الى ما لا يكون كذلك لان الاحتياج الى شئ باعتبار كل من ذاته
و صفاته اكثر و اتم من الاحتياج بذاته دون صفاته سيما الاحتياج في
صفة المشية كما لا يخفى و المتوهم لذلك كون الاحتياج في الاستفاضة على
وجه الاختيار من المفيض مستلزم للامتنان دون على وجه الايجاب و كون
احتياج صفاته البعض من احتياج غيرها ليس بعض بل يخو كما لا اما بالنسبة الى
غيرها فكمال الصانع في ان يكون محتاجا اليه باتم مراتب الاحتياج فلا يتجه
ما قيل ان قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث في غير الصفات مخصص في
الاحكام العقلية ما ان واجب الوجود لذاته هو الله و صفاته لعل وجه اطلاق واجب
الوجود لذاته على الواجب للذات رفع توهم ان يكون الصفات مما يكون
ذاتها مقتضيا لوجودها كما ان ذات الواجب يقتضي وجوده و ليس كذلك
فيكون معنى وجوب الصفات لذاته انها مستندة الى ذات موصوفة غير

محتاج الى الغير والواقع ان يكون الاتحاد بها لا الاتحاد بحيث يستقل الذات
في الاتصاف بها لا بطريق اختيار الذي يقتضي بعدم التصديق بالفائدة
لئلا يلزم كون الذات محل الحوادث ويمكن ان يكون المراد بهذا مما
قال بعد تعفراته ومعنى وجوب الصفات لذاته انها مستندة الى ذاته تعالى
بطريق الاتحاد بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لا بطريق الاختيار
الذي يقتضي بعدم التصور والتصديق بفائدة الاتحاد لئلا يلزم
كون الذات محل الحوادث ويكفي في كون الذات مختارا اختياره
في غير الصفات ثم قال في الحاشية وما قالوا ان الاتحاد بالفعل بالنسبة الى
غيره من مصنوعاته واما بالقياس الى صفاته فكمال فانت خبير بان دعوى
ان الاتحاد في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل لحكم يحتمل من قبيل
التخصيص في الامر العقلي ثم كلامه بعد تعفراته اقول قد سلفنا في الدرس
السابق يظهر منه ان العرف ليس بحكم يحتمل وان حصول ما هو مبدا الكمال
لشيء بالاتحاد ومن غير التوقف بالمشية ليس نقص بل نحو كمال مثلا
وقوع مقتضيات اعتدال المزاج لحسن الخلق من كمالات الذاتية وعدم
الاختيار فيه كمال لا نقصان ثم اعلم انه لا بد ان يكون الموجود منقسما الى
الواجب المساوي للحادث هكذا الموجود اما ان يكون الواجب للذات
وهو الذي المقتضي للوجود فيه لا يكون غيره سواء كان المقتضي عنه
وهو الله تعالى او موصوفه وهي صفاته تعالى وكلاهما قديم بلا كلام
اما ان يكون الممكن للذات وهو ما يكون المقتضي للوجود فيه غيره ويكون

ذلك

ذلك العلم حادثا بالبتة ولا بد ان ينتهي علة وجوده الى الواجب تعالى لئلا يلزم
والحاجة تعالى للعلم لا بد ان يكون بالاختيار اذ الايجاب بالبتة الى
العلم تعيض بالاتفاق واثر الاختيار حادث لما قالوا من لزوم مسبوقية
التصور والتصديق بالفائدة عليه اقول على هذا التحرير لا يكون مبنيا
ولا ملتبس في القول بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
فيكون محل كلام ما قاله المحشي المتبحر نور مرقده اقول منشاؤه الالتباس خوفا
من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على اصلهم من ان
كل ممكن حادث واما الالتباس اما التحرير الاول فلان تعالى لما كان الواجب
لذاته بمعنى الواجب لحقيقته ما يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته
والواجب لموصوفه ما يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه واستقلاله
وقع احدهما مكان الآخر وفي القول بان الصفات واجبة للذات
ملتبس حتى لو سئل ان هذه الصفات واجبة لذاتها لم يمكن للقائل العقول
الجواب عنه بنعم و لظهر الالتباس واما التحرير الثاني فلان تعالى لما كان اقتضاء
الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم
مثله يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده
يوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاؤه وجود العلم
يوجب احتياج العلم الى موجود غيره ثم كلامه نور مرقده لا يتاتى في القول
بان الصفات واجبة للذات ليس بملتبس ومجرد انه بحيث لو سئل ان هذه
الصفات واجبة لذاتها لم يمكن للقائل ان يقال نعم لا يظهر الالتباس اذ بمجرد

فی کون الشیٔ واجبا للذات یکفی ان لایکون وجوده من غیره وان
لم یکن من نفسه ولیس فیه اتصافا بالتنافی اذ الحق انه کما ان اقتصار
ذاته وجوده جعل وجوده واجبا اقتصاره العلم مثلا اتصافه بکون
العلم واجبا اذ بما سلفناه ظهر انه لا مانع ان یکون الممکن بمعنی
مایکون محتاجا الی الغیر المصطلح والواجب مالایکون محتاجا الی الغیر
وکما ان اقتصار الواجب وجوده یقتضی عناده عن وجود غیره لکن
اقتصار الذات علیه اقتضی عناء العلم عن غیره لعدم التغایر بین الذات
والصفات ومایکون عناعن غیر الذات یکون قدیما لانه اما الذات
او الصفات اذ غیرهما محتاج الی الذات المغایرة وما للنسبة وکل
منهما قدیم بل العدم لیس غیرهما لان العدم مالایکون محتاجا الی
الغیر المصطلح لان المحتاج الیه یکون حادثا لما سلفناه ان اتحاد الغیر
بالاتحاد نقص وایراد الاختیار حادث اما الحادث مالیس بغیر من الصفات
فلیس بنقص بل کمال لکان جاز العدم فی نفسه ای مع قطع النظر عن الغیر وقد
سلفنا ان عند المشایخ لیس التغایر بین الصفة والموصوف قوله والمحتاج
وجوده الی مخصص ای المخصص الخارجی الذی یکون بینهما التغایر فیکون
محدثا اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یتعلق وجوده بایجاد شیٔ آخر ای غیره
لان اتحاد الغیر بالاتحاد نقص والاختیار یورث حدوث الاثار علی
ما قالوا فعلی هذا التحریر یندفع ما قاله المحشی علی قول الشارح ولا نعنی بالحدوث
الا ما یتعلق وجوده بایجاد شیٔ آخر هذا یدل علی ان وجود الصفة

محتاج

العدم

القديمة لا يتعلق بالحادث وبعده جهالة منه ثم كلامه لان المراد الشئ

اخر المغاير كما هو الظاهر والصا على تحريرنا المقام ما سمعته من بعده

المدقعين مولانا ولى الكلابى رحمه الله ان على تقدير ان يكون المراد

بالمحدث ما يكون وجوده بالحادث اخراى الغير محل منع لعدم

فيكون محدثا اذ لا يمنع على سابقه لانه لا يلزم من سابقه ان يكون

المخصص غير المصطلح لجواز ان يكون الذات فلا يثبت مدعى بعض

المتاخرين وهو كون الصفات واجبا لذاته ثم كلامه رحمه الله اذ على

ما حررنا المقام ظهر لكم ان مراد تلك الفرقة كون الصفة واجبة بمعنى

ان ليس وجوده من الغير باصطلاح المشايخ فلزم تمام المعنى بالمعنى

قبل الممتنع هو تمام الغرض بالغرض اذ العام فى المنحصر هو اختصاص الشيئية

فى المنحصر والغرض لا يتعلق فى المنحصر حتى يتعلق غيره اما العام فى غير المنحصر

هو اختصاص للناعت وليس استحالة فى ان يكون لمعنى اختصاص الناعت

بمعنى وهذا الكلام فى غاية الصعوبة اقول اى الكلام فى هذا المقام ام

الكلام فى تحقيق حقيقة الصفات انها داخلة اى قسم من اقسام الموجود فى

غاية الصعوبة لا يمكن بالسهولة حله بحيث لا يتجه احد الامرين الذين فصلهما

السيد بقوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان

الصفات ينافى قولهم كل ممكن حادث وهذا معنى واضح والمفصل المذكور

ويه واصحه على هذا الحمل فاقول فيكون محل نظر ما قاله المحشى المشهور بقوله

اى القول بتعدد واجب لذاته فى غاية الصعوبة لانه مناف للتوحيد الذى

هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات فانه ليس في تلك الصعوبة
لانه لا ينافي الا قولهم ان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف
عليه الايمان اذ لو كان المراد ما قاله نور رقدة لقول في غاية السقوط
او في غاية الفساد او ما في معنا هما اذ الصعوبة بمعنى ما تقال بالفارسية
دشواري ليس بمناسب لافادة ما افاده نور رقدة والصا لو كان
المشار بهذا القول تعدد الواجب فالظاهر ان يقال فانه مناف التوحيد
لان تعدد ذكر معنى باسم الاشارة لا وجه لذكره بالظ دون الضمير والصا
لو كان مراد الشارح هذا فلا بد ان يقال من بدل قوله والقول
بامكان الخ بخلاف القول بامكان الصفات او يقول من اول الامر
وهو اشد فسادا من القول بالامكان مع ان قوله فان زعموا انها
قديمة الخ ايضا ليس بملائم لحمله نور رقدة اقول ايضا محل نظر اما
فاولا فلعله الاستاد اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات
والصفات في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب
لذاته فينافي التوحيد والا يلزم امكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن
محدث ثم كلامه تعمد بغفرانه لانه يأبى عنه ذكر قوله والقول بامكان
الصفات في مقام التعليل بعين الشق الاول فتأمل والقول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد قال تعمد بغفرانه قد يقال القول باشتراك الوجوب
بالمعنى الذي مر ذكره لا ينافي التوحيد ثم كلامه لعل مراده تعمد بغفرانه
ان القول باشتراك الوجوب بمعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي التوحيد

لا العم

لان المعتبر في التوحيد عدم الاشتراك في الوجوب الذي هو مصداق (?)
الشيء عينه لوجوده او لان المعتبر وحدة الواجب بمعنى امتناع
الاشتراك في الوجوب لما هو غيره لا لما هو ليس بنفسه ثم قال المحقق غفرانه (?)
وانت خبير بان هذا في الحقيقة قول بالامكان ثم كلامه المحقق غفرانه (?)
الظ بل ظاهر ان مراده المحقق غفرانه ان القول بالوجوب بمعنى المذكور
اي عدم الاحتياج الى الغير المصطلح فيكون الممكن المقابل له ما يكون محتاجا
الى الغير والصفات غير محتاجة الى الغير المصطلح ولا مشاحة في الاصطلاح
خصوصا اذا كان منظور كل من المصطلحين بمقتضاى (?) فيه شيء آخر فما
يكون مع قول الشيخ والقول بالامكان ينافي قولهم الخ مدخول لانه
لا يلزم مع حدوث الصفات ووجه التفرقة بين الصفات والممكنات التي
يرد الممكن بالمعنى المشهور ما سلمناه ان ايجاد الغير بالايجاب نقص
واثر المختار حادث واما ايجاد ما ليس بغير بالايجاب فلا نسلم ان يكون
نقصا بل نحو كمال الحي القادر فان قيل لو كان المناسب تقديم الحي فلم اخر
مبدأه في بيان مبادي الصفات ولو كان المناسب تاخيره فلم قدمه
ههنا قلنا الملائم تقديمه باعتبار الوجود العيني وتاخيره باعتبار الوجود
العلمي لانه يستدل على كونه تعالى حيا من علمه وقدرته فروعي في كل مقام
نكتة ووجه تقديم ملاحظة نكتة الوجود العيني على العلمي ظاهر العلم الظ تقديمه
على القدرة لانها تكون بعد العلم بل قال كثير منهم ان العلم امام الائمة السبعة
اي مقدم على الصفات كلها ولعل تقديمه للاشارة الى انها ملاك في

في الحقيقة اختيار شق الامكان
مع دفع الاشكال بقولهم كل
ممكن حادث اول اذا
حمل الوجوب بالمعنى
المذكور

اعلم ان المراد ههنا
ثبوت الصفات المخصوصة
له تعالى وما يتبادر
بيان المبادي
فيتجه ان
المبدا
م

التأثير والمبدئية اشبه بالعدم الا انه مدفوع بان ثبوت المستثنى من الصفات
بخلاف المبادي ولان اثبات صفة العلم مثلا بعد القول بعالميته
لا وجه للعالم بدون العلم وكذا سائر الصفات فيكون باعتبار وجود
العلمي المسماة مبادي لكن بديهة العقل الخ قيل ان العقل لا يستقل في اثبات
السمع والبصر ولذا لم يثبت ليس في كمال البعد ان تعالى عليما ثم لان بعد
اثبات انه تعالى محدث لجميع الاشياء بلا واسطة لكونه تعالى موجودا بوجود
عين ناشئ عن الغير وهو اتم مراتب الوجود واشرفها فلا يتصف بطبيعة من
طبائع اوصاف الوجود الا باعتبار اشرف افرادها فكلها واجد
الكل بلا واسطة الكل من ايجاد بواسطة فيكون العقل حاكما بانه سميع
بصير لان من الموجودات ما لا يمكن ايجاده بالاختيار الا بعد ابصار
شيء كجعل اجزاء ارضية خاصة ابيض وبعض آخر لا يمكن ايجاده الا بعد
السمع مثل ايجاد الالفاظ الدالة على السخط بعد الالفاظ الدالة على الدليل والعقل
مراد الشارح ما فصلناه بقوله المحدث للعالم لا يكون بدون هذه الصفات
والقول بانه يمكن ان يكون قوله بديهة العقل الى قوله مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيهما للاثبات بطريق التوزيع فلا يلزم
ان يكون دليل اثبات السمع والبصير حكم العقل بل يكون ورود الشرع
بانه العطف ولفظ الصانع ليس في كمال البعد ان يكون المعطوف
عليه دليل بعض اجزاء المدعى والمعطوف دليل الكل وايراد لفظ الصانع
باعتبار البعض على ان اصدادها الخ اي لفظ الصانع فلا يتجه انه على تقدير انه

يكون

يكون لكل منها مطلقا بعض و العرض في هذا المقام ليس الاطلاق هذه الأسماء
باعتبار من الاعتبارات اما تفصيلها الذي موقوفا على تحقيق مبادئها
فسيأتي الكلام فيه فورود الشرع بها اي بجميع الصفات المذكورة و بعضها
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على ذلك البعض و التأنيث باعتبار المضاف
اليه المؤكد فيصح التمسك اي في اثبات بعض الصفات يصح التمسك بالشرع لعدم
توقف الشرع على ذلك البعض بخلاف وجود الصانع وكلامه اي لا يصح التمسك
بالشرع على وجود الصانع وكلامه لانه يتوقف عليه ثبوت الشرع اعترض عليه
انه يدافع بين كلامه هذا و بين ما سيأتي في ان الدليل على ثبوت صفة الكلام
اجماع الامة و تواتر النقل عن الانبياء انه متكلم مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام لانه يدل على انه يتمسك به بالشرع قال بعض الاعزة
في الجواب ان اثبات ربط المسموع تعالى وانه متكلم بأي معنى كان يجوز
ان يكون عقليا غير محتاج الى الشرع بل الشرع موقوف عليه اما اثبات
ثبوت صفة الكلام بمعنى كونه من الصفات الثبوتية الموجودة موقوف على
الشرع و يكون باجماع الامة و تواتر النقل عن الانبياء تم كلامه بعض الاعزة
اقول لو كان مراد الشارح فيما سيأتي ذلك فلا وجه لايراد قوله
مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام مع ان ليس كون الكلام
من الصفات الثبوتية الموجودة في الخارج مجمعا عليه من الامة ولا يصل النقل
فيه من الانبياء الى حد التواتر و لذا انكره كثير من المسلمين والحق ان
المسلم هو توقف ثبوت الشرع على التفصيل الكلام وهذا اما يقتضي ان

لا يثبت الطريقة المسلوكة السوية متصلة بدون الكلام وكون الطريقة المسلوكة التي
عبارة عن الشرائع كلها موقوفة لا يستدعي توقف كل واحد منها
عليه ويجوز ان لا يكون الاجماع والتواتر من الانبياء موقوفا على الكلام
بان يكون صدق النبي ثابتا بدلالة المعجزة لا بدلالة الكلام ولذا قال
في المقاصد القول بانه تعالى متكلم تواتر عن الانبياء وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بالكلام ليلزم
الدور فيكون ما قاله في هذا الكتاب مبنيا على ظاهر ما اشتهر ان الشرع
موقوف على الكلام لكفاية هذا القدر لما هو بصدد التعرض هاهنا وهو
التمثيل لما لا يثبت بالشرع وما سيأتي في مقام تحقيقه كما هو المذكور في شرح المقاصد
ان العالم معناه السعة في البحر قال الفاضل المحشي انه يرد عليه ان السعة في
البحر لا بمعنى عرصة المحل اذ للخصم ان يقول متوسعة شيء لشيء لا يقتضي
عدم تعلقه لشيء آخر كما لا يقتضي تعلقه فان قيل يدفع الاعتراض لو كان
المراد ان المتوسع واسطة في عروض التجر بان يكون التجر حالا للمتبوع
بالاصالة وللتابع بالتبع والغرض نظير تعلق معاني الحرفية في المفهومية
بمتعلقاتها فكما ان معنى الحرفي لابد في مفهوميته وجوده او بقائه من متعلق
ملاحظ بها لا يصح ان يكون معنى الحرفي متعلقا لمعنى حرفي آخر كذلك لا يصح
العرض ان يكون محلا ومتوسعا في التجر لشيء آخر قلنا ان كون السعة في
البحر بالمعنى المذكور معتبرا في الارض محل كلام وتشبيهه بالمعنى الحرفي قياس مع الفارق
لان معنى الحرفي لما كان لابد فيه ان يكون متعلقا بتعلق الغير بان يكون آلة لتعقل الغير

فاذا جعل متعلقا للغير يخرج عن كونه آلة لتعقل الغير بل يكون مستقلا في التعقل فيخرج
عن كونه حرفا اما النقض فلما كان مغايرة النسبة في الخبر بان يكون تحققه
في محل وجوده الرابطي الخارجي نسبة الغير فلما ساقه ان يكون ذلك الوجود
منه واسطة في ان يحصل للغير نسبة وجود الرابطي وحقيقة الوجود من حيث النسبة
الى الزمان الثاني قال بعض الفضلاء انه اي الوجود في الزمان الثاني وفيه انه
الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين
او تعاقبهما على شخص واحد ومن المعلوم بالضرورة ان العين في
زمان لا يتصور في الزمان الثاني والحال ان البقاء في الزمان الاول
منتف عن نفس الامر فكيف يتصور ان يكون حقيقة البقاء نفس الوجود
في الزمان الثاني تم كلامه بعض الفضلاء اقول كل من الوجود والبقاء امر
عقلي ليس الا بملاحظة العقل واخذه عنه يكون ومصداق تحققه كينونة الحاصل
التي ينتزعها العقل عن زيد وعمرو مثلا وحقيقة البقاء هذه الكينونة مع نسبته
الى زمان بعد الزمان الاول ومصداقه مجموع كينونة الحاصل مع تلك النسبة
فكيف يفسر البقاء بالوجود في الزمان الثاني لان نظر البقاء بشرط الوصف
ونظر هذا التفسير ما دام الوصف واقول انما يصح على ظاهر حمله بعض
الفضلاء انه يلزم صحة حمل البقاء على الوجود مواطاة وعدم صحة اشتقاق
مع انه لا يقال الوجود بقاء ويقال الوجود باق ولا يصح ذلك على عبارة
الشيخ وهو ان حقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة زمان الثاني اذ كما حكم ان
في الموجودات الخارجية باعتبار وجودها الاصلية ليس جزء من اجزائهم

عين الآخر ولا يلزم بل لا يصح ان يصدق ما يصدق على المجموع على
كل واحد وعلى العكس كذلك النسبة بين المركب من المتحققات العقلية باعتبار
وجودها الاصلية وبين وجودها النوذي فلا يكون البقاء مع كون حقيقة الوجود
مع ملاحظة نسبته الى غير زمان الاول عين الوجود ولا يلزم ان يصح
حمل احدهما على الآخر ونظيره ما قالوا ان العرضية الخاصة هي العرضية العامة مع
قيد اللادوام بخلاف ما فسره به بعد بقيد انه الى الوجود في الزمان الثاني.
فانه يلزم ان يكون البقاء محمولا على الوجود مواطاة ومعنى قول مولانا
وحدانه بيان ان الحوان البقاء الاستمرار وثانيها ان القيام هو الاختصاص الحالي
دليل بطلان بقاء العرض المعنى متوقف على كون القيام معناه التبعية في
ولا يتم ذلك بل القيام هو اختصاص والمقام يحتمل منوع التبعية الا ان على
تقدير كونه معارضة او نقضا يتجه انه يحتمل ان يكون القيام في المشاهدات
مغايرا لما في الغائبات كيف لا مع ان شيخ الاشراق اشار في الالواح
الى ان اسمائه تعالى وصفاته تعالى من العقول ولها ادراك وتلفظ
وقد ورد في الشرع ما يدل على ان المعلول الاول مشتمل على كل ما دونه
حيث يقول والسموات مطويات بيمينه واليمين المقدس جوهر عقلي وهي من
الصفات الحروفية وقال الله تعالى سبح اسم ربك الاعلى واسم الحق
المتعال ليس بصوت فانه لا يسبح بل يسبح به كلامه فللمانع ان يمنع كون
القيام في صفاته كقيام الاعراض فيكون محل نظر ما قاله المحشي المسيح بور وجوه
يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما تشهد به بديهة العقل وقيام

الصفة

الصفة ليس السعة في التحرز بل اختصاص الناعت والمنعوت فكذا تمام العرض
وبهذا عرفت ان من قال ان تعريف العام بالسعة في التحرز غير مطرد في اوصاف
الباري وقد يدفع بان التعريف لتمام العرض لا لمطلق العام لم يترك بالا تعسف
وانما يكون ما قاله نور مرقده في بيان معنى العبارة محل نظر لانه قد علمت
التفاوت بين صفات الممكن والواجب حتى قال البعض بانها مدركة معتبرة
مسلعط ولم يقل احد مثل ذلك في صفات الممكن بعدم التفاوت بين العام من
الصاكون ممنوعا منعا ظاهرا فلا وجه للعدول عن الظاهر الذي يصح ان
يحمل على المنع لئلا يتجه عليه شيء واذا لم يتم ما قاله نور مرقده في بيان معنى
قول الشيخ وان العام هو اختصاص الناعت كما في اوصاف الباري
تعالى في كلامه فلا يتم قوله نور مرقده ولهذا عرفت ان من قال الى قوله
لم يترك بالا تعسف في كلامه نور مرقده لانه اذا لم يثبت كون العام في الصفات
كتمام الاعراض لا يتم الحكم بان ما اورده المحشي بالا تعسف يتم الجواب المذكور
في المقام لا يخلو عن ضعف ولذا اورده المحشي بلفظ قد المعارة للمضارع ووجه
الضعف ان الكلام لو كان في مقام تعريف العام بالسعة في التحرز ويكون
الاعتراض بالذات بعدم صدقه على الصفات فيصح الجواب بان المقصود تعريف
تمام عرض لا المطلق اما الكلام في تسليم انه يمتنع ان يكون الواجب عرضا
لان العرض لا شيء والا يلزم قيام المعنى بالمعنى فللمعترض ان يقال لم حكم
بان العام هو السعة في التحرز في العرض لجواز ان يكون بمعنى الاختصاص فيه
ايضا كما في صفات الواجب والظاهر ان العام عام فالتعريف بالسعة يكون

غير مطرد فح لا نسلم فى الجواب انه يتوقف لتمام العرض اذ ليس مسلم ذلك عند
المانع وان بقاء الاجسام الخ هذا معارضة على منع بقاء الاعراض
بعد الفراغ عن بيان مدخولية دليله وحاصلها ان مدعاكم باطل
لكونه خلاف ما يحكم عليه بديهة العقل لانه لا خلاف فى ان الحكم بعدم
الاجسام خلاف بديهة العقل وليس الحكم بتجدد الامثال فى الاجسام
ابعد من الاعراض فالفرق تحكم فلا نسلم ان العرض المشاهد بعدم ويتجدد
مثله الا ان الحس قد لا يميز بين الشئ ومثله فان قيل لنا دليل على
بطلان البقاء فى الاعراض فيكون من بديهة الوهم لا العقل بخلاف الجسم
قلنا بعد ابطال الدليل اورد تلك المعارضة اذ ليس ههنا شيئان الخ اى
ليس فى الخارج شيئان حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل فى الخارج شئ
واحد هو حركة مخصوصة والسرعة والبطوء اعتبار يحصل للعقل من اضافتهما
الى فرد آخر وملاحظة العقل حالهما بالقياس الى الغير وليس باطل انتزاع
العقل وصفا من وصف آخر لا يخفى على المتأمل ان المستفاد من عبارة
الشارح ان ههنا شيئين عرض هى الحركة الا انه لم يعرضه عرض آخر لان السرعة
من اعتبارات العقل او لان الحركة المتصفة بالسرعة والبطوء بمعنى قطع
المسافة لا بمعنى كون الشئ بين المبدأ والمنتهى والعرض الموجود هو الثانى
دون الاول نعم لا ضرر فيه فى اصل المقصود وبهذا اى وبما ذكر من ان
هناك حركة واحدة سريعة باضافة الى آخر وله ليست السرعة اى الحركة باعتبار
السرعة والبطوء ولا جسم قال فى شرح المواقف وهو مذهب اهل الحق وذهب

بعض

بعض الجهال الى انه تعالى جسم ثم اختلفوا فبعض الكرامية قالوا هو جسم
اى قائم بنفسه ولا نزاع معهم على التفسير الا فى التسمية مدار صحة الاطلاق
وعدمه على التوقيف وعدمه والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل بعضهم مركب
من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ وطوله سبعة
اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فقيل شاب
امرد جعد قطط اى شديد الجعودة وقيل شيخ شعر لحيته وراسه مختلط
من البياض والسواد تعالى الله عن اقوال المبطلين علوا كبيرا
من امارات الحدوث قيل المراد ان كلا من التركيب والتحيز مستلزم لان
لا يكون بدون الغير وغيره ليس الا حادث اذ بما تقدم من برهان التوحيد
لا يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا ومن غير ثبت يلزم ان لا يكون من
الصفات وقد بينا لك ان غير الذات والصفات حادث لان احتياج
الغير بالاحتياج بعض واحتياج الاختيارى مستلزم لحدوث المعلول لوجوب
تقدم زمان تعقل العلة على المعلول وفيه ان ما اشتهر منهم فى اثبات عدم
المغايرة بين الذات والصفات بعد ان لا يكون التغاير بين الكل والجزء
قال اولى ان تعالى الاحتياج فى الوجود الى شئ من امارات الحدوث والذات
المقدسة منزهة عن ان يتحقق فيها امارات الحدوث ولا يشكل بالصفات لان
تحقق الامارات لا يستلزم تحقق ما له تلك الامارات وتنزه الذات عن الامارات
لا يقتضى تقدس الصفات ولذا قالوا تقدس الذات فقط لا تقدس ولا
تعالى بعض الصفات الا المقدسة ولا جوهر اما عند نا اى سلب الجوهر

من المتفقات اما عندنا فلكذا واما عند الفلاسفة فلكذا فح استعمل
لفظ الجوهر بطريق عموم المجاز فيما يطلق عليه لفظ الجوهر فلا يتجه ما قيل
من ان المراد بالجوهر ان كان ما هو على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر
لا يجري فيه واما عند الفلاسفة وان كان على اصطلاح الحكيم وهو بعيد
فلا يصح قوله واما عندنا فوله اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز لا يقبل
اشارة الحسية فيلزم ان يكون له جهة فعلى تقدير ان لا يكون مستلزما
للتركيب اذا ما قام به حد الفوق غير ما قام به طرف التحت فلا كلام في انه
من امارات الحدوث وان ان يكون موخرا عن محدد الجهات
يحتمل ان يكون البناء على ما قالوا الجزء الذي ما يتركب منه الجسم ويحتمل ان
يكون المراد انه مما يصح يصلح لان يجعل جزء جسم بانضمام امر آخر
والعقل حاكم بتنزهه تعالى عن ان يخالط مع الغير ولو بالامكان
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه الخ اي عند الفلاسفة فلانهم ايضا
لا يصح ان يطلق الجوهر عليه تعالى لانهم وان اوردوا في مقام تعريف
الجوهر وتفسيره ما يعد بظاهره ما يدل على يكون اطلاق الجوهر به عليه تعالى
صحيحا حيث جعلوا الجسم اسما للموجود لا في الموضوع اي اوردوا في
مقام تعريفه في اللفظ هذا القدر ولم يزيدون عليه شيئا لكنهم جعلوه من
اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت لا في الموضوع
فلا يصح اصلا اطلاق الجوهر عليه تعالى على مذهبهم ايضا وهذا اولى واظهر
مما قاله بورمرده يعني ان المعنى عند الفلاسفة باعتبار معنى ددون معنى

آخر فان له معنيين عند هم سيما واحد منهما من يفسرهم اياه بالموجود
لا في الموضوع مجردا كان او متحيزا والآخر من جعلهم اياه من اقسام
الممكن ثم كلامه نور مرقده واما كون الاولى هو الاول لان سلب
الجوهرية مطلقا اولى واما الاظهرية لان سوق السابق واللاحق ظاهر
في سلب الجوهرية مطلقا لا باعتبار احد معنييه فقط مجردا كان او متحيزا
قيل الاولى ان يقال او ماديا هذا ثم لان منظوره رعاية التقابل
باطلاق المتكلم اذ عدم القول بالجوهر على زعمهم لانه متحيز ولا لخاصيتهن المتكلمين
فكانت الاولوية ممنوعة جعلوه من اقسام الممكن ومفهوم المقسم معتبر في
الاقسام اذا وجدت الخ فيه اشارة الى ان في الجوهرية بمعنى الوجود
ليست بمعتبرة ولا يلزم ان يكون الشك في وجود جبل من الياقوت
مستلزما للشك في جوهريته واما اذا اريد بهما المعنى الخ يعني اذا اريد
بالجوهر احد معنيين المفهومين فلنبين بحسب العقل ما نفى عن الاطلاق بل المانع مجرد
ان في لسان الشرع ليس ذلك وعندنا اسماء الله توقيفية وقوله مع ما در
الخ اشارة الى ان للعقل ايضا مدخلا بالايهامه لما يمنع عنده او يكون
اشارة الى تتميم الكلام على رأي المعتزلة ايضا لا يتم ايضا بل بعدم جواز
اطلاق اسم لم يقع الاذن عليه في الشرع وفي اطلاقه ايهام امر باطل وكذا
وذهاب المجسمة الخ اشارة الى ان وجه آخر في عدم اطلاق الجسم والجوهر
عليه تعالى ان المجسمة اطلقوا عليه بمعنى يجب التنزيه عنه فمنع عن الاطلاق لئلا
يتوهم صحة اطلاقهم فان قيل الخ حاصله لو تم ما ذكرتم من عدم ورود الشرع

بمنع الاطلاق يلزم صحة اطلاق الموجود والواجب لعدم وروده في
لسان الشرع قلنا بالاجماع اي لانسلم عدم وروده في الشرع وقد تعالى
جواب بالمعارضة في المقدمة التي دعوى البداهة فيها بمنزلة الدليل فيكون
محصله ان لنا دليل بورود الشرع عليها او ورود الشرع باطلاق ما علا
سبحانه رده بقوله فيه نظر كلام على المسند بطريق المنع من وجهين احدهما
في الترادف اي بمنع الترادف والثاني بمنع استلزام جواز اطلاق
احد المترادفين على شيء جواز اطلاق الآخر عليه وفي اطلاق اللازم
جريان المنع بطريق الاولى اما على مذهب جمهور فلان صحة الاطلاق
موقوف على اذن الشرع بخصوصه واما عند قاضي ابي بكر الباقلاني والمعتزلة
والكرامية فلانه لا بد ان لا يكون لفظا لا يليق بشأنه تعالى كخالق الخنزير
فعلى مذهبهم ايضا لا يصح الاستدلال بمطلق الترادف على صحة الاطلاق
لجواز تحقق التفاوت بين المترادفين من الموضوعين في الاصل لواحد
بان يكون استعمال احدهما يكون على وجه يوهم لما لا يليق بجنابه تعالى
دون الآخر ولا مصور اي ذي صورة اقول اي استعمل في ذلك المعنى
صيغة المفعول كما استعمل الموجود في ذي الوجود حتى لا يكون مخصوصا بما
اوجده شيء واعطى له الوجود لان المراد نفي الصورة عنه تعالى مطلقا
مطلقا لا نفي الصورة التي يكون بطريق التصوير واذا كان المراد الاستعمال
في ذلك المعنى لا الوضع لا يحتاج الى القول بكونه صفة مشبهة حتى يرد عليه انها
على الصيغة تلك لم تجئ فيكون محل نظر ما قاله يورد قده ان تفسير المصور بذي

صورة

صورة تشعر بأنه جعله صفة مشبهة لا اسم مفعول لكن فيه ايهام لم يوجد هذه
الصفة مثل صورة الانسان الخ اي مثل صورة الانسان في ان يكون
متصفة بما هو من خواص الاجسام والامكان ولا كلام في صدق هذا الكلام
الا ان الظاهر من تقييد الشارح ان اطلاق ما يدل على الصورة ليس ممتنعة في تعالى
بان يطلق عليه تعالى انه مصور باعتبار ان له صورة لا تليق بجنابه تعالى
وتقدس فلو كان كذلك فلا نسخة اصلا لان هذه المسئلة منافية لما
ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورته نعم نسخة ان معنى
خلق الانسان على صورته محتاج الى ان يأول بانه تعالى خلق آدم
على صورة لها زيادة اختصاص من بين الصور بان يكون احب الصور
كما يقال اجلس السلطان فلانا على سريره وان لم يجلسه سريرا نفسه ولكن
على ما اختار واحب من بين السرير او ان يقال المراد من الصورة الصفة
احاطة الحدود فيه ان في الكرة احاطة حد ولا معدود اي ذي عدد كثير
لا بان يكون طبيعة كلية يكون له جزئيات متعددة حتى يكون متحدا في الوجود
بها فيكون معدودا او يكون جزئيا مركبا من الاجزاء فيكون نفسه معدودا
باعتبار الاجزاء واشار الى هذين القسمين بقوله يعني ليس محلا للكميات
المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد لان كم المتصل هو الخط والسطح
والجسم التعليمي وعند ارباب الكلام الاول عبارة عن المجتمع من اجزاء في
سمت والثاني من الاجزاء في السمتين والثالث من الاجزاء في اسماط
فيكون كونه محلا للكم المتصل على رأيهم مستلزما لان يكون له اجزاء

متعدده فيكون معدودا باعتبار الجزء فلا يصح ان قوله يعني ليس المحلا الا النقط
ان يكون ثابتا للمعدود فلا ينافي سلب كم المتصل بل المعدود منحصر
فيما يكون محلا لكم المنفصل الذي هو العدد فتامل وباعتبار الانحلال
الاولى ان يقال وباعتبار انقسامه لان الانحلال انما يكون الى
ما منه التركيب اذ هو ابطال صورة الوحدانية وارجاع الاجزاء
بحالة الاصلية التي عن الاجتماعية والتبعيض والتجزية بالذات واحد والمغايرة
بين التركيب والاخيرين ما منه الشيء ومنهما ان التبعيض سايغ في ذي مقدار
ووضع بخلاف التجزية ولا يخفى ان هذا البيان لا يفيد لدفع الاعتراض
بان على الاسلوب الذي سايغ في المتون يلزم الاستدراك اذ سلب
العام وهو التركيب كاف لكن ان يراد بالتركيب ما يكون من الاجزاء العقلية
وان يراد بالتجزية ما يكون من الاجزاء الخارجية مما لا يكون مقداريا
وان يراد بالتبعيض ما يكون له مقدار فلا يلزم الاستدراك ثم اعلم
انه كان الداعي الى نفيها نفي ما يوهم من اضافة اليد واليمين والجنب الى
الله تعالى في القرآن ولا يوصف بالماهية اي المجانسة بان يكون موجودا
آخر مجانسا له لا بان يكونا متحدين في النوع ولا بان يكونا متحدين في الجنس
المنطقي لان الواقع ان كلا منهما بعض منزه تعالى عنهما لانه على
التقديرين يلزم التبعض وهو التركيب جزءا ان كان له فصلا اي مميزا داخلا
ويلزم عدم امتيازه تعالى بالذات والذاتي عن موجود غيره تعالى
لو لم يكن له مميز داخل ويلزم تخصيص سلب الانقسام في الماهية بسلب مجانسته

المنطقي

المنطقي كالفصل ليس بملائم مع ان الماهية اعم من جنس المنطقي وهو انما يثبت
الجنسية بالمجانسة النوعية في البعض لما سلفناه ولا يخفى انه لا كلام في
او نقول حمل كلام المصـ على هذا التحرير من سلك الخاص لما سلفناه ولان
الجنس بمعنى الاخص لسان الفلاسفة والاعم لسان اهل الشرع وحمل كلام
المشايخ على الثاني انسب والامور المذكورة مندفعة لا او نقول حمل كلام
الشارح ايضا على الاعم غاية الامر ان يكون الفصل في قوله لفصول مقومة
لا يكون محمولا على المنطقي بل على اللغوي وهو ما يساوي مطلق المميز لان
التصرف في اللواحق للسابق انسب من العكس على ان ما مر في الجنس بعينه جار
في الفصل لان الفصل في لسان اللغة والشرع ليس عين المنطقي نعم يتجه على
ان يكون هذا التحرير ما قاله الفاضل الخيالي لكن يرد ان يقال ان المعتبر
في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون الجنس جنسا فلا يلزم التركيب
ثم كلامه ووجه الورود ان من المشهور ان المتكلمين قالوا بان الله
تعالى ماهية كلية متعينة بالتشخص العارضي حتى لا يلزم التركيب على تقدير المجانسة
بالمعنى المساوي للمماثلة الا انها في العرف انما يقال من الموجودين فلا يقال
لفرد كلي منحصر في الفرد ان له مجانس واذا كان موجود مشاركا للشيء
ولو في الماهية النوعية يلزم التركيب لان مميز الذي اعتبر في الجنسي
مميز الذاتي فلا بد ان يكون ناشئا من الذات بان يكون المانع غير خارج
او امر معلول لما هو غير خارج ليصح ان يقال ان المميز ذاتي فلو كان
الماهية النوعية متعددة الفرد لا يحتمل ان يكون نفسها مقتضية للتعين والا لم

الانحصار فلابد ان يكون المانع جزء الحقيقة الشخصية فيلزم التركيب مع ان الجواب
منع الدليل ايضا معتبر عند القوم او يكون مدار الاستدلال الاول في
الحقيقة على التردد بين الشقين احدهما التركيب والثاني هو عدم الامتياز
بالذات عن الغير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبديهة عقل كل احد جازم
ببطلان الثاني فيه الشبهة فتأمل توابع المزاج والتركيب ولعادة لم
تحل الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن فيما لا يكون لها مزاج فيكون
في عبارته اشارة الى ما قال في شرح المواقف اتفق العلماء على انه تعالى العقلاء
لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون
والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الجسمية وسائر الكيفيات النفسانية من
الحقد والحسد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابع للمزاج
المستلزم للتركيب بحسب العادة والا فيجوز ان تحلق فيما لا يكون له مزاج
على رأيهم لاستقلاله تعالى في الايجاد لا يتمكن في مكان زيادة مكان
اما لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار وللاهتمام برد المجسمة القائلين
عنه مكانا سوى العلو اعلم ان المكان يستعمل في اللغة في محل يعرض شئ من الموجود
ولو حمل عبارة المتن على ذلك لكان انسب لانه اشمل او يلزم سلب ان
يكون له تعالى شئ منسب اليه بمعطى في نظر اجزاء الذي لا يتجزى ويلزم ان لا
يكون في جهة لا ما في الجهة لا يكون الا متحققا في محل والدليل ما ذكره الشارح
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد فيه ان التمكن على رأي المشائين
هو ان يكون نفوذ بعد في بعد بل ملاقى السطحين من الحاوي والمحوي لا

ان تعالى

ان يقال لما لم يطلع على تفصيل مذهب الحكماء ولا ميز بعد واحد منهم
الكل فلا يتجه شئ عليه ولما كان التعميم في الافادة عند عدم لزوم
ما لا يلائم انسب اشار الى مذهب الافلاطونية حيث اعم البعد من الموجود
الموهوم قال بعد بعد ما اي بعد الثاني ثم كلامه اي بعد بحسب اللفظ
فان قيل كل من البعدين بعد في الآخر فمن اين تعين ان المكان هو الثاني
قلنا المراد ان ما يسمى بحسب العرف للشئ انه يلفظ في فهو المكان
امتداد قائم بالجسم لملاقاة الامكنة كلها عن الاجسام التمكن حاصل هذا على
مذهب المتكلمين وعلى ما يستفاد من كلام الشيخ في الشفاء اما على مذهب جمهور
الحكماء فهما متزادفان وفصلنا الكلام فيه فلم نكرره فيلزم قدم الخير فان
الحيز معدوم عندهم وكون المعدوم بحيث لم يسبق زمان على اتصافه ليس
بمستحيل الا ان يقال هذا الدليل مخصوص بسلب التحيز على مذهب افلاطون
والمكان عنده بعد موجود وقد يقال الثاني بعد سلبه على مذهبهم ايضا
واما الدليل على عدم التحيز الى قوله والصالح لا يخفى ان في المقام
الاحتياج الى اثبات عدم التحيز في الحيز المنفك عن المكان بمعنى البعد بان
لا يكون له الا امتداد فيجوز بل الظاهر من السوق ان يكون الغرض اقامة الدليل
على عدم كونه تعالى متحيزا على تقدير عدم قبول التقسيم ولا يخفى ان اثبات
هذا المدعى لا يحتاج الى ادعاء عدم تناهي الابعاد لان ح لا يجوز المساوي
بالحيز الغير المتناهي فان قيل الدليل الثاني يأبى ان يكون المدعى مخصوصا
بسلب الحيز الذي لا يجتمع مع المكان لعدم تحقق البعد فيه والالاوجه لقوله

او نقض لانا نقول الترديد بين الاقسام للتوسعة واظهار البطلان على
التقادير المتصورة والا فلا نتصور الزيادة ولا النقصان بين الحيز
ومتحيزه واذا ظهر لك ان العرض لم يتطرق الا باثبات بطلان تحققه تعالى
في الحيز المنفك عن المكان فيكون محل نظر ما قاله المحشي رحمه الله هذا الدليل
مبني على تناهي الابعاد والانحياز ان ساوى للتحيز الغير المتناهي تم كلامه
مع انه اقول على تقدير ورود الاعتراض لا يتعدى في الدفع ما قاله ابو ح
نحو ان الدليل انما يكون قائما على بطلان عدم تناهي البعد في الاجسام
لتناهي قوى الجسمية فما ثبت من تناهي البعد اي في الاجسام لا ينافي لان
يكون في غير الاجسام سيما الامور العدمية عدم التناهي والحيز على مذهب
المشائي ليس بجسم ولا مستلزم له اذ الفراغ الموهوم بالتفسير المذكور في
الكتب لا يستدعي الجسم تم قال نور مرقده نقول ملخص الدليل لزوم التناهي
او التحيز وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا فالمبني على
تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين انتفاء الدليل وانتفاء تقريره تم كلامه
نور مرقده اقول المتبادر من المغايرة في التقرير ان يكون ذات المقدمات
واحدة ومن تأمل يحكم بانه ليس شيء من المقدمتين المذكورتين عين ما في
الدليل الآخر وعلى تقدير ان يكون الدليل هو المفرد الا ان اعتبار
اسقاط البطر فيه متفق وتغاير المقدمتين لا اقل من ان يكون مستلزما لتغاير
ما هو شرط في الوصول الى المطلوب فيكون الجواب في الحقيقة جوابا بالتغير لا
بالتحرير والتقرير فتأمل والتصف تم اعلم انه تحرير المقام بان المراد الاستدلال

بانه ليس بمتحيز بحيز المنفك عن المكان فلا يتوقف اصل الدليل الا على بطلان
يكون امرا غير منقسم وهم يبطلانه بمجرد استلزام التناهي لما ثبت في مح
المقاصد من ان كل المتناهي لا بد ان يكون متشكلا لانه عبارة عن هيئة
حاصلة من احاطة حد و نهاية او حدود و نهايات و ح اما ان يكون
على جميع الاشكال وهو بديهي البطلان او على بعض دون بعض اي
لا على بعض آخر فيلزم اما الترجيح بلا مرجح واما الاحتياج ثم كلامه فلما
لم يكن محتاجا الى بطلان ان يكون مساويا للمكان الغير المتناهي فيكون
الدخل في الدخل في المقدمة المستدركة واما فلا يحتاج الى ابتناء
هذا الوجه على بطلان كونه تعالى جزء لا يتجزى لانه اصغر الاشياء وحسه
ولا على عدم وجود الخلاء ولا على تقدير التناهي في الابعاد كما قالوا
ولا غيرهما من الجهات الاربعة التامة لانها اما حد وذو الجهة قد يطلق
على منتهى الاشارة الحسية وقد يطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه فعلى
الاول يكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وعلى الثاني نفس المكان
ولا يجري عليه زمان اي لا يتعلق وجوده بالزمان ولا يتوقف عليه حتى
لو فرضنا عدم الزمان لا يستحيل تحققه هكذا حققه الاستاد محمد تبعا له موافقا
لسائر المحققين الا انه ح يتجه امرين احدهما انه لو كان المراد ذلك فلا وجه
لانطباق القوم في جميع الكتب بعنوان لا يجري عليه الزمان حتى لم يقع في
كتاب من الكتب المشهورة لا يتعلق ولا يتوقف وجوده على الزمان
مع ان لا افادة هذه العبارة لهذا المعنى ليس شائعا في كلام القوم

ومحل نظر ما قاله نور مرقده فان جريان الشيء على الشيء يستعمل بمعنى تفسيره من قول
النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر
على الفعل انك تقول ضرب ضربا او ضربه فتعين به ما قصدت بالفعل
كلامه نور مرقده وانما يكون ما قاله نور مرقده محل نظر اذ مما وقع في
كلام النحاة لا يظهر ان يكون الجريان بمعنى التعيين كيف مع ان المذكور في
فوائد الضيائية ان الحاصل ان المراد بجريانه على الفعل ان يقع بعد اشتقاق
الفعل منه تاكيدا له او بيانا لنوعه او عدده والثاني من الامرين ان
هذه المسئلة من الالهيات فلا بد ان لا يكون محمولها مما يكون بيانا موضوع
الطبيعي ايضا مثلا لان البحث عن الاعراض الذاتية والتحقيق ان لا يكون الا
مساويا فلا بد ان يثبت ان عدم توقف الوجود وتعلقه على الزمان مخصوص
تعالى على رأي المتكلمين واثبات تعلق وجود غيره تعالى وتوقفه على الزمان
في كمال الصعوبة لان الزمان على ما قاله الشيخ في هذا الكتاب اما بمعنى متجدد
يقدر به متجدد او بمعنى مقدار الحركة اي حركة الفلك الاعظم واثبات ان
كل ممكن متوقف وجود على تقدير متجدد او بمقدار الحركة الفلك دونه
خرط القتاد وكيف ليس الفلك الاعظم ايضا ممكنا وما قاله نور مرقده
للاشارة الى اثبات تلك المقدمة محل نظر حيث قال لا تعلق لوجوده تعالى
بالزمان لان المتعلق بالزمان وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان
او على طرف الزمان وهو الآن ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان
بخلاف الامور الثابتة فانها حيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود

ففرق بين كان الله وكان زيد ثم كلامه يورد مده آو لا ان كان
مراده بورود مده تعلق الوجود بالزمان مجردا ان للعقل ان يلاحظه
مع الزمان فلا نسلم ان لا يكون لوجوده تعالى تعلق بالزمان وان
كان المراد تعلقا لا يجهاي كما يلوح من قوله فلا يوجد مثل هذا الشيء
بدون الزمان بخلاف امور الناسية فانها يجب اذا فرض انتفاء الزمان
فهو موجود فلا نسلم ان يكون في غيره تعالى تعلق الوجود على هذا الوجه لما
سلفناه وايضا القول بان وجود زيد مثلا غير قار منطبق على
اجزاء الزمان محل كلام لان الوجود ليس كالحركة بمعنى قطع المسافة حتى
يقال انه منطبق على اجزاء الزمان اذ ليس لوجود زيد مثلا اجزاء
فما معنى قوله غير قار منطبق على اجزاء الزمان فالاولى ان يقال ان
المراد بقوله لا يجري عليه الزمان ان لا يقدر وجوده بالزمان لانه
عند المشائخ متجدد يقدر به متجدد والازلي اعلى من ان يقدر بحادث وعلى
تقدير ان يكون مقدار حركة الفلك او بعضها فهي ايضا عندنا حادث فلا
يتصور تقدير وجوده الازلي بها او يقال المراد انه ليس بالنسبة اليه تعالى
جريان الزمان بان يمضي عليه بعضه ثم يأتي بعض آخر منه حتى يسمى بعضه ماضيا
وبعضه حالا وبعضه مستقبلا بالنسبة اليه بل الكل بالنسبة اليه تعالى حال وقالوا
اهل الحال بذلك لمشاهدتهم بهذا بل تحققهم بها كما قال عارف العراقي
از ازل تا ابد در آميزد   دي و فرداي او شود همه حال   محصل هذا مذكور
بامثاله الى ابي البركات في المحاكمات مومئا الى ان التحقيق ما بعد لمثل

المعنى وصحح بان الزمان كحبل طويل ملون كل جزء منه بلون ونسبتنا اليه
كنسبة نملة متحركة على الدوام على ذلك الحبل ولا تحس بصفة الاجزاء التي مرت
عليه وهو ملون بلون خاص فاذا انتقل الى آخر لا تحس بلون الجزء السابق
بل تحس بلون الجزء الآخر فنسبة الزمان كله الى البصر الحقيقي كمن يرى مجموع الحبل
مرة وهو حاضر عنده   وعند الفلاسفة اى عند جمهورهم الزمان هو مقدار
حركة فلك الاعظم ومنهم من قال انه حركة الفلك لا مقدارها ومنهم من قال
انه الفلك الاعظم نفسه ومنهم من قال انه جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز
عليه العدم وانما لم يذكر الاعظم بل الفلك الصادق في اكثر النسخ مع انهم لم يقولوا
بان مقدار كل حركة يسمى زمانا لانه اراد ما يقدر به الحركة بالذات وليس هو
الا مقدار حركة فلك الاعظم فانه يقدر به اولا وبالذات حركة فلك الاعظم
ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله   منزه عن ذلك
اذ ليس فيه تعالى تجدد وتغير لا ذاتا ولا صفة خصوصا في الوجود الذي
يقدر بالزمان لازليته ذاتا وصفة فلا يفتقر الى مقدر يقدر به سيما
على متجدد يقدر به   بعضها يغني عن بعض فمغني عن متحيز للترادف والكل واجب
من القدم قيل وليس بجسم يغني عن ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا
موصوف بالكيفية للاستلزام اقول ان الاستلزام سلب الجسمية للكل محل منع
مستند اما الجزء الذي لا يتجزى   فصار الحق الواجب في باب التنزيه الطرق متعلق
بالواجب او بالحق وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه   وسائر فرق الضلال قال
المحشي المتبحر نور مرقده في بيانه وفرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون

والعبارة

والعبارة تدل على ان احداً منهم ليس مصنف في باب التنزيه ثم كلامه
نعم يعتذر بانه مراده ان فرق اهل الضلالة ليس كلهم ان لا يكونون
مصنفين في تنزيهه تعالى بل ضلالات بعضهم بطعن الصحابة وغيره ولا يخفى ان
الظاهر ان يكون مراده نور مرقده بيان سائر الذي وقع في الشرح
ويكون الشرح بيانا لما في المتن فيحتمل ان ما ذكر المص في التنزيه فيكون مراد الش
ان ما ذكره المص في الشبهات لاداء المبالغة عما يجب التنزيه عنه ورد المشبهة
وسائر اهل الضلال في التنزيه فلا دلالة فيها ان جميع احد وسبعين طائفة غير
مصنفين في التنزيه لا على ما ذهب الشارح اي دليل التنزيه لزوم الامكان
والحدوث الذي ينافي الوجوب لا ما قالوا المشايخ فايراد لفظ ما ذهب
غير ملائم اذ يطلق في الاختلاف في المسائل لا في الدلائل بحسب اللغة متعلق
بالمعاني اللغوية بقرينة قوله بدليل قولهم هذا اجسم الخ فان هذا الاستعمال
لغوي الا ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع سلمنا ظاهراً ولو
سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه تعالى لايهامه معنى اللغوي
لا سلب العرضية المصطلحة عنه تعالى وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر
ما تركب عنه وعن غيره والحق انه تعالى منزه عن الاتصاف بها لانها
ممكنات والامكان نقص بصفات الكمال اي كلها حتى يلزم اتصافه بها لو جوب
اتصافه فيلزم التعدد فيلزم النقص والحدوث قيل لزوم النقص لان من جملتها
الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يتصف بالامكان وهو معدن النقص اقول
ان في بيان الاول لا بد ان يعتبر جميع صفات الكمال حتى يلزم الاتصاف

فني نفسه يكون المعتبر رفع الحاجة الكلي وهو لا يستلزم الا عدم نقص صفات
الكمال فلا يلزم ان لا يكون الوجوب فالاولى ان يقال لزوم
النقص ظاهر اذ عدم الاتصاف ببعض الكمالات نقص واذا كان
ناقصا لم يكن واجبا لان وجوب الوجود يستتبع جميع الكمالات والتنزه
عن جميع النقائص فيكون ممكنا وكل ممكن حادث وحدوث
الجزء مسلم لحدوث الكل بلا شك وبما حررناه لا يحتاج الى ما قاله الفاضل
اللاري اذا كان الجزء متصفا بهذه الصفات كان الكل اولى
بها لان الكل موقوف على الجزء واذا كان الموقوف عليه ناقصا
كان الموقوف ناقصا كذلك تم كلامه وهو مدخول اذ الهيولى ليس لها
امر بالفعل فيكون ناقصا من هذا الوجه اذ الكمال في الفعلية وليس في
الجسم ذلك النقصان وقوله الصالح منه ان نقطة النقصان بعد التركيب
فيكون المراد ان ما دليله شركك بعد بلا واسطة في العلية او ما بالواسطة
النقصان الثاني في كمال الظهور والاول ايضا باطل لان التركيب لا يقتضي
اتصاف الاجزاء ولا اتصاف الكل بجميع الصور والاشكال ونقيضها
اذ على تقدير ان يكون التركيب عقليا فظاهر ان لا يستدعي شيئا منهما
لانهما من صفات الخارجية وعلى تقدير ان يكون المراد تركيب الخارجي
فايضا الظاهر انه لا يستدعي شيئا منهما لانهما من صفات المحدثات نعم يمكن
الاثبات بما في دليل ايضا انه تعالى ليس بمصور ولا محدود واما ثانيها
فلان نقطة الاصل بما في عن ذلك اللهم الا ان يقال ما يدل على بطلان

الجسمية يدل على بطلان الاتصاف بما هو من خواص الاجسام كالمصورة
او ان يقال المراد بالصورة وامثالها لا يكون معناها المشهور
بل ما يعمهما من اجزاء العقلية والخارجية التي من غير الجسمانيات فلا يلزم
اجتماع الاضداد ويلزم النقض على بعض التقادير لان بعض الكيفيات
وبعض بطلان الاتصاف بالاضداد بالهيولى العنصرية ودفع بانه
موصوف بالنسبة الا انه فلا يلزم سلب المصورة والمشكلة والمثبتة
مطلقا وتخصيص سلبها بما بالذات غير ملائم اللهم الا ان يقال الاتصاف
بالنسبة كالهيولى بعض وهي سوية الخ منه ايا بما يصح بعد اعضاء موهم
الصور والاشكال والكيفيات دونه خرط القتاد على انه مع قطع النظر
عن ذلك ففي ما شاهدنا اتصاف النفسية محل تامل والاتصاف بسوية عدم
دلالة المحدثات لانه فرع نفسها واتصاف الدخول قدرة الغير ممنوع لجواز ان
يكون المخصص هو الذات بخلاف مثل العلم اول اي ليس حال صفات
النفسية التي هي صفات الكمال واضدادها نقص ويدل على ثبوتها المحدثات
كحال صفات ليس الاتصاف بها كمال ولا الاتصاف باضدادها نقص
ولا يدل على ثبوتها المحدثات لان من شأنه كذلك لا يمكن ان يكون
مقتضى الذات اذ ما هو مقتضى ذات الواجب لا يكون الا كمالا وعادة الله
جارية بظهوره دليل في مصنوعاته عليه ولا يمكن منعه من المنصف وما لا
يكون مقتضى الذات يكون للغير وهو مستلزم للحدوث فيكون محل نظر بما لم
يرد وقده والدخول تحت قدرة الغير ممنوع وكون مثل العلم والقدرة من صفات

الكمال يدل المحدثات على ثبوتها لا بعينه عن مخصص ثم كلامه نور مرقده
لان المراد بالمخصص الخارجي وما يكون من صفات كماله تعالى لا يكون
من المخصص الخارجي والا يلزم النقص والحدوث لانها تمسكات صفتية
قال نور مرقده متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ والسلم انه ضعفها
لعدم الانبناء عليها بين لكن لا مدخل في عدم الانبناء انها
عقايد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين ثم كلامه اقول الظاهر من
كلامه نور مرقده هيئة الاعتراض على الشيخ بانه ذكر في مقام اثبات عدم
الانبناء على ما ذكروه امرين ولا مدخل لاحدهما في ذلك فنقول في
كلام الشيخ اختصار واختصار هو مقتضى شانه في البلاغة وتفصيله ان البناء
على ما ذكرناه وما اوردوه مشتمل على مقدمات مدخوله في نفسها كما يتبين
مدخوليه كل منها ومع ذلك موجب وهو العقايد فينبغي ان نذكر في
مقام اثبات صفات الله بهذه ما قلنا لا قاله القوم ولا كلام ح في
مدخليه وهو العقيدة الصحيحة واحتج اي اورد في مقام الاحتجاج وان
لم يصلح للاحتجاج ففيه نحو تعرض بان ما اوردوا في مقام الاحتجاج للاحتجاج
وزعموه حجة ما لكم بحال كلامهم فلا يتجه ان الاولى ان يقال وتمسك
اذ التمسك بالمصحح لا يخاصمها بكمه في الحجة كقوله تعالى تعرج الملائكة
والروح وتاويله انه تعرج بالحركة العقلية في كيفية التعبد الى رتبة القرب الله
وهذا اسلم واشمل مما قاله المحشي المراد العروج الى موضع يتقرب الله
بالطاعة فيه ثم كلامه لانه يتجه ان عروجهم ليس موقوف على الانتقال في

المكان

المكان وان الظ على حمله ان يكون في العروج مرحلة التام لا انتقال المكاني
فان قيل لم يذكر في المقام نفي الجهة فلا بد لانه ذكر قوله في الجهة فلعل المراد
ورود نص الظ في الجهة الدال على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن والمجسمة
قيل الرحمن على العرش استوى لزعم ان المستوي على العرش لا يكون الا
جسما وثانيها انه تعالى مستولي على العرش الاكبر وان العرش مظهر لصفة الرحمنية
على العرش على وجه الاستواء حسب انتهاليت كالرحيمية المختصة بالمؤمنين
والجوارح مثل يد الله فوق قدرة المخلوقات لان العلة مفقودة والتمسك
بالجوارح للتبعيض والتجزية والتركيب مع ان على مذهبنا يمكن ان يعلم تعالى
ان امثالها من امثالها من الآيات المتشابهة فلا نعلم تاويلها الا الله تعالى
على انه بعضهم قالوا المراد باليد صفة خاص عن صفات الثمانية وصرح
شيخ الاشراق في لوامعه ان الله من صفاته وهو العقل الاول وهو من
كسائر صفاته واسمائه تعالى مدرك ناطق احد احدهما متصلا بالآخر مماسا
او منفصلا والتماس التلاقي بالسطح والطرف بحيث لا يكون حائلا بينهما
والانفصال ان يكون بينهما حائلا فيتجه ان الحصر محل لجواز ان يكون التلاقي
بالاسر الا انه قد يوجه لجواز ان لا يكون المراد بالتماس معناه المشهور
بل المراد ما يتناول التلاقي بالاسر لكنه يتناول قوله والله تعالى ليس حالا
ولا محلا لا بمعنى المماسة بالمعنى المذكور حتى يثبت كونه منفصلا لا حالا ولا
محلا للعالم لا باعتبار بعضه ولا باعتبار جزء او جزء جسم فانه لم يقل احد
من المخالفين انه تعالى جزء جسم فلا يكون سدا في موقعه مصورا مسايا

فيه انه لما احتمل كونه جزء جسم فلا يلزم كونه جسما حتى يلزم ان يكون متناهيا
لان المخالفين من المتكلمين وعندهم جزء الجسم هو الجزء الذي لا يتجزى
وحكم للعقل بالنسبة الواهمة باجراء الحكم المحسوس في المعقول قوله او الادلة
القطعية من العقلية الصرفة او النصوص الدالة على الشيء مع الامكان قوله فيجب
ان نفوض علم النصوص الخ اي اذا كان الاخبار ناطقة بما يدل الادلة
القطعية على خلافه لابد ان نعتقد ان ليس لنا علم بمراد الله تعالى
من تلك الآية بل المراد منها من جملة امور لا يعلمه الا هو بعد امتثالنا
لمذهب الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه من وجوب الوقف على لا يعلم
تأويله الا هو وبين الراسخون في العلم للتسبيل لا الحكم او الاطلاع على
الحكم في جميع الامور موجب للا حكمة ولهذا علماء الماتريدية ذهبوا الى عدم
الوقف بل يرونه من قبيل عطف المفرد وهو الراسخون في العلم على الله
اي يعلم الراسخون في العلم ايضا اي لا مماثلة فسر المشابهة بالمماثلة ولم يحملها
على عمومها ليصدق نفي المجانسة ونفي المشاركة في الكيف ليكون نصا بانها
ماسا لان المشابهة هو الاشتراك الخاص الذي لا يكون الا في الاجسام
فنفيه الجسمية يستلزم سلب المشابهة قوله فظاهر اي عدم المماثلة بهذا المعنى
بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب والصا تمكن التعال
التماثل بطل لاستلزامه تعدد الفرد لماهية الواجب وهو باطل لانه ما يقتضي
ذاته وحقيقته وجوده لو كان متعددا يلزم ان يكون الشيئان موجودين
بوجود واحد او التخلف لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود مقتضى الذات

بمعنى

بمعنى الذات بمعنى الحقيقة الشخصية لانا نقول عند من قال ان له ماهية كلية فيلزم
ان لا يكون مغايرا الحقيقة الشخصية ذاتا والا لزم التركيب ولا يقال
يجوز ان يكون التشخص الخارجي شرطا لانا نقول فيلزم ان لا يكون ذاته
مستقلا في الوجود فتأمل وما وقع من قدماء المتكلمين من ان ذاته تعالى
مماثل لسائر الذوات في الحقيقة محض اشتباه بين مفهوم الذات والحقيقة
وما صدق عليه اذ ليس له تعالى في الحقيقة اشتراك بسائر الذوات بل مفهوم
الحقيقة والذات مشترك فلا تغفل   اى يصلح كل منهما الخ اشارة الى ان
التماثل لابد ان يكون من الجانبين الا ان ليس المعتبر التعلية بل الصلوح
كاف فيه ولعل في اختيار صيغة الاستبداد اشارة الى ان المراد ان يحصل
لكل منهما ما يحصل بالآخر من امور بعينه لا مطلقا وهذا لا يقتضي العينية
لجواز ان يكون ذات كل منهما بل صفاتهما الصاحب التشخص مغايرا الا انهما
يكونان في ترتب المط حصول المقصد الذي من امور بعينها فلا يتجه ما قيل
ان هذا المعنى راجع الى الاول فلا يمكن المماثلة لانه بين الشيئين فلا احتياج
الى ما اجيب بان المراد انه لا يسد احدهما مسد الآخر في الصفات النفسية
وهي مما لا احتياج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية
والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز
حتى يتجه عليه انه على هذا يمتنع ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بان
علمه وقدرته اجلى واعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليستا من
الصفات النفسية لا احتياج في الوصف بهما الى تعقل امر زائد عند اهل السنة وان

امكن الدفع بان المسلم ان علمنا يحتاج في الوصف به بفعل امر زائد
من الاضافات اما علمه تعالى فليس بعلمنا وليس ذاته من جملة الاضافات
والا يلزم ان لا يكون موجودا قديما وكون الاضافة معتبرة في الصفة
لا يستدعي ان يكون متحققة في نفسها   بحيث لا مناسبة بينهما قال بعد
تعذراته حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل ثم كلامه فيه اشارة
الى الضعف ووجه الضعف ان دعوى عدم المناسبة مطلقا حتى يكون
علمنا بعلمه تعالى من غير تفاوت بين نسبة علمنا بالجهة او بالحجر مستبعد اذ
بديهة العقل حاكمة بان كلا من العلمين مناف وضد للجهل المطلق بخلاف الحجر
نعم عدم المناسبة باعتبار الحقيقة ليس بمستبعد   العلم منا موجود قال نور
مرقده اي بلا شبهة وقد اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو جهنا علم
صفة الله تعالى فيه ثم كلامه نور مرقده يحتمل وجه الامر بالنسبة انه لم
يرد ما نحن على ظاهر كلام صاحب البداية ان المقام يقتضي ذكر احوال
لا يكون الا في احدهما فلا معنى ذكر الموجودية فان قيل ذكر قول التعجيز
بعد قوله متفرد في شيء من الاوصاف اه يأبى عن ذلك لانه يقتضي
ان لا يجوز ان يكون علمه تعالى من قال به انه عين الذات فلا يكون له
وجود مغاير وهذا لا ينافي لان يكون اجل   وواجب الوجود ذاته
اي ما يقبل من النقص اذ ان هذا القدر يكفي في التغاير لان المحكوم فيه مغاير
بالمشبه عليه   فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة
كانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا اعتداد بما يتوهم من ان المماثلة

الحصل

يحصل بوجه من الوجوه لان سلب المماثلة بين علم الخلق والحق مع بداهة
اشتراكهما في شيء لا اقل من المفهوم منه وذكر ما يدل على اشتراكهما في
الوجود ينفي ذلك الوهم فيندفع ما قاله المحشي الخيالي انه يرد ان هذا
التصحيح يناقض قوله فلا يماثل على الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه
ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة فلا يحتاج الى ان يجاب
بان المراد الوجه الذي يحقق المماثلة - وقد صرح الشارح النظر بل ظاهر ان المراد
ان صاحب البداية صرح في موضع آخر بذلك لان يكون مراده
ان جعل صاحب البداية عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة
مع الاشتراك في البعض منها كالوجود مستلزما لعدم تماثلهما يكون تصريحا
منه بان المماثلة لا تثبت الا بالاشتراك في جميع الاوصاف المذكورة
كما يستفاد من كلامه بعد بعبارة لان المسوق يأبى عن ذلك اذ لو كان
المراد ذلك لقيل هذا صريح في ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف مع ان كونه صريحا محل نظر سيما بعد ملاحظة انه قال
فلو اثبتنا العلم صفة انا نجد اهل اللغة يحتمل ان يكون المعنى ان التماثل على
ما يستفاد من اللغة هذا مقصر معنويا لكون المماثلة بهذا المعنى في لسان
اهل الشرع مع ان النبي عليه السلام قال علي وفي هذا فيكون قول
الاشعري مدخولا فيكون محل نظر ما يفهم من كلام المحشي المدقق نور
مرقده حيث قال ويعلم من كلام الشارح ان ما ذكر من معنى المماثلة
معنى لغوي ويفهم من كلام المواقف انه اصطلاح فلا يعد فيه عدم

مساعده اللغه لامخالفه الظان المراد بيان عدم المخالفه بين كلام الاشعري
واللغه الا انه يحتمل عقلا ان يكون المراد بيان عدم المخالفه بين الابتداء
والنصره او بين الشيخ اي المعين والاشعري وظاهر الحاي عدم المخالفه
حكم كالضروري بل ضروري وما ذكر من رفع البعد دفعه او كالمسه
وما وجد نسخه الكتاب كان ظاهرا ملائما لا ان من كلامه بعد
بعفرانه وكلام المحشي المدقق سيما ان في نسختهما كان مع اللام حيث
قال الظاهر المخالفه والموافقه التاويل فمايه المماثله اي في جميع ما يعد
من العرف وجوبه في الايفاق في المماثله فيه تامل ولا يخرج عن
علمه تعالى شي مما يمكن ان يعلم ولا عن قدرته ما يمكن ان يتعلق به القدرة
لان الذهن ينتقل من سلب خروج الشي من علمه وقدرته انه لا نقصان
في علمه ولا في قدرته كما يفصح عنه الدليل ايضا والنقص انما يكون
بخروج ما يمكن ان يعلم عن علمه وخروج ما يمكن ان يتعلق به القدرة
عن قدرته حتى لا نقص بخروج المجهول المطلق من حيث انه المجهول
عن علمه وخروج الممتنع بذاته عن قدرته تعالى ولا يحتاج الى تقييد الشي
بالممكن حتى يتجه ان ح يتصف بالقدرة باعتبار العلم قاصره لان دايره
العلم اوسع لانه لا يخرج عن علمه شي من الاقسام الثلثه ويتجه ايضا
ان صفات الواجب ممكن فانها محتاجه الى الله تعالى ولو كانت مقدورة لكانت
حادثه نعم قيد المحشي المدقق لو زعم قيده الشي بالممكن لدفع الاعتراض ثم
اورد عليه الايراد بن المذكورين ليس عليه ما ينبغي مع انه يمكن ان يقال

فالجواب

188

فى الجواب عن العلم ان علمه تعالى نفسه ممالم يقع فيه خلاف ممن يلتوى بكلامه

فى المختصر الموجز. عدم التعرض ليس محل الاعراض وكثير من محققى

اصحاب العيان ذهبوا الى ان الممتنعات بذاتها ليس فيها لياقة

تعلق علمه تعالى وليس ذلك تسليما للنقص كما ان الجماد بالنقصها

عن استعداد قبول فيض الالحادى لا يستلزم النقص فى الواجب والموافق

لذلك نقل بعض تلامذه افلاطون عنه مستدلا بان حقيقة الممكنات

هى صور العلمية الالهية والصامعوى لذلك كون علمه تعالى حضوريا

فعلمه بالممتنع كاجتماع النقيضين لا يكون الا بحضور الصوره الخياليه

التى تستحضر ملاقى باجتماع النقيضين وايضا يمكن ان يجاب عن الثانى

بمنع كون الصفات ممكنه لما تقرر من ان كثيرا من المحققين قالوا انها

واجب لعدم احتياجها فى الوجود الى الغير وعلى تقدير امكانها فلانم

ان يكون مقدوريتها مستلزمه لحدوثها وانما يلزم ذلك لو لم يمكن

ان يكون تعلق القدره ازليه الا ان المص من القائلين بصفه التكوين

وتعلق القدره ازليه وحدوث ليست الا تعلق التكوين نعم يتجه ان

القدرة التى من الصفات فيلزم ثبوتها لنفسها على تقدير القول بامكان

الصفات الا ان يقال بطلانه انما يتم لو لم يمكن فى صفات الله تعدد

وجود الرابطى على النفسى كما فى صفات المخلوقات الا انهم مسعوا ذلك

لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص اى نقص فى الصفتين

او فى موصوفهما فهو بكل شئ عليم وهو على كل شئ قدير نسخه للشرح الاثنه

اشاس قوله الداله على عموم العلم وشمول القدره لعل فى عدم الاقتصار
بالعموم وازدياد الشمول فى القدره ان ليس فى القدره العموم
الذى فى العلم لعدم تعلقه بالممتنعات لا لعلم الحرشات اعلم ان هذه
المسئله من معظمات مسائل زعموا المتكلمون فيها بها كفر الحكماء وبالغوا
فى تضليلهم فيها حتى كفروهم فيها الا ان تحقيق محققيهم ليس ما زعموه المتفلسفه وعللوا
فى كتبهم لا تقدر على اكثر من واحد لما هو المشهور من ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد اما على تحقيقهم ليس كذلك سر ذلك مفصله فى
بحث القدره الدهريه طائفه يزعمون ان المحدث للحوادث تولد هى
لا يعلم ذاته لان العلم نسبه لا تحصل الا بين المتغايرين وردها ان تغاير الاعتبارى
كاف الا انه لو تم كونه تعالى واحدا حقيقيا ليس فيه تعدد اصلا
ولو اعتبار والبلخى وهو ابو القاسم المعروف بالكعبى هكذا السعد
من شرح المقاصد اما ما استفاد من شرح المواقف انه عن الكعبى لا
تقدر على مثل مقدور العبد الخ لان مثل مقدور العبد كمقدوره اما
طاعه او معصيه او سفه وعبث وتعالى الله عن جميع ذلك ورد بانه
بان الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى
وله صفات الخ ولما كان يختلج فى الوهم ان الصفات محتاجه وكل
محتاج ممكن وكل ممكن حادث ومحل الحادث حادث فلا يكون له تعالى
صفات ازليه لانها قائمه بذات الله تعالى فلا يكون محتاجا الى الغير وليس
الممكن الحادث الا المحتاج الى الغير المصطلح اذ انما اسم الممكن بمعنى المحتاج

الى الغير

189

الى العمر حادث لا بمعنى المحتاج مطلقا لما سلفنا ان الاحتياج لبعض

في صفاته القائمة به تعالى او لما كان و اما حرّر قائم مداره عن الازلية شيء ما

ذكره لدفع الاعتراض والانطباق للمقام بعدم النسبة الى الازلية كما

لا يخفى على المتأمل فعلى هذا الاحتياج الى ان تعالى قائمة مداره ردا

للمعتزلة كما حمل الحشى بحثه اورد عليه لقوله ولكن مرادهم نفى صفة الكلام

لما اجمل النفع والتشديد والكثير التحقيق يدل على معنى زائد قال

المحشى رحمه الله هذا يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيه والكلام

في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها ثم كلامه اقول سلمنا ان اصل المتقدم

زيادة الحقيقة الا ان اثباتها لما كانت موقوفة على ثبوت على اصل الزيادة

تعرض في هذا المقام الى اصلها ولذا قال بعد ذلك ليس الكل

الفاظ مرادفة وسينشر الى مغايرتها في الحقيقة والوجود حيث قال ودل

صدور الافعال المتقنة على وجود علمه الخ وسيفصله في مقامه على

مفهوم الواجب المراد هو الذات لان الكلام في اثبات صفات المغايرة

للذات بمعنى انها ليست عينها الا انه لما فسر سابقا بالواجب الوجود

واللازم من حدوث العالم بجميع اجزائه ليس الا الواجب اورد

بهذا اللفظ قبل بما الله فسر سابقا بذات الواجب لا بمفهومه والحاصل

اللازم من تحقق المحدثات تحقق العلة التي هي الذات لا المفهوم فما ذكره

محل تأمل ان يكون مفيدا لايراد لفظ مفهوم الواجب فلما لما علم

الذات بمفهوم الواجب فيكون الثاني مفيدا لصحة ان تعالى ومعلوم

كل من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فتأمل وان
صدق الظاهر انه معطوف على قوله ان كلا الخ ويحتمل الحالية ايضا
الا انها بلسان الهيئة وليس مضمون اقتضاء صدق المشتق بثبوت
ما هو مأخذ الاشتقاق ملائماً للسان هنا ولا دلالة الكل على معنى الزائد
وتوهم تعدد الدليل على تقدير العطف بعيد اذ من جملة مقدمات
الدليل ثبوت انه عالم وقادر وهو مقدم على المعطوف ايضا
يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له لان كلام الله تعالى وكلام رسول الله
وارد بلسان اللغة والشائع في اللغة حمل المشتق بتمام المبدأ اذ المشتق
موضوع لذات موصوف بمأخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق
في قوة الحمل المركب اعني هو ذو كذا الا انه انما لو ثبت انها غير المشتقات
في التسمية وانها بحسب اللغة وكلاهما مما نحن فيه في محل المنع ويمكن
ان يجاب ان المراد ان الظاهر كذلك وحمل لا بمعنى المتصف والحمل
على الظاهر في الآيات والاحاديث بدون الصارف واجب فان
قيل مغايرة الاعتبارية كافية في صحة الحمل والقول بثبوت مأخذ الاشتقاق
ولذا يصح ان يقال الضوء مضيء فلا يثبت ان تكون تلك الصفات من معاني
زائدة موجودة في نفسها قلنا مع انه ايضا خلاف الظاهر يجوز ان
يقال يجوز ان لا يكون الغرض من هذا الكلام الا رد مذهب ارباب
الاعتزال وتوضيحه قوله لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له الخ لنا وجود
عيني ولو لم يكن وجودها الا الوجود الرابطي فثبت له صفة العلم الخ فان

قيل

قيل لا يلزم من انتفاء صدق المشتق الا ثبوت المعنى المصدري وهو من الاكون
الاعتبارية والعلم من الصفات الحقيقية قلنا للمعنى المصدري لازم هو
حاصل بالمصدر وهو قد يكون من المتحققات العينية وفيما نحن فيه كذلك
فقوله فثبتت صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة
بل لانه يستلزمها لا كما زعمت المعتزلة انه عالم لا علم له اه قال في شرح
المقاصد وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة
ومن يجري مجريهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية
وكلام امام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما
يميل الى الاعتزال قال اي الامام في المطالب العالية اهم المهمات في
هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة
قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة
والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلق
بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك
امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت
الا امرين الذات والنسبة الاضافية المسماة بالعالمية وندعي ان امرا زائدا
على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم
من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى
للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة
بانه يصح بانه يصح منه الفعل هذا اي خذ هذا وهو كلام الامام ثم قال

العلامة وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو
الصانذلك حيث قال فى نهاية العقول لو كان كونه علما وقادرا مجردا
امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور
الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون
ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله الموقوف على كونه عالما قادرا اقول
وبالله التوفيق ان محل المنع ان يكون فى كلام الامام ميل الى الاعتزال
اذ لا مناسبة لما قاله الامام كما قال بعضهم من انها قائمة بغيره وشروط
ولا بما قال الآخرون منهم انه عالم قادر بنفسه لا بامر زائد لان الامام
صرح بانه يدعى انها امر زائد على الذات موجود فيه ومعنى قوله والمفهوم
من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات انه ليس بينهما اتحادا اصلا
لا ذهنا ولا خارجا لامتناع الاتحاد بين الطرف والنسبة اللهم الا ان
يقال وجه القول بما يلتمسه الامام الى الاعتزال انه قال ونحن نثبت للذات
ونسبة الاضافة المسماة بالعالمية الى قوله ومن اعترف بكونه لما لم يمكنه
نفى هذه النسبة ثم كلامه لان من قوله هذا يلزم القول بعدم وجود الصفة لان
النسبة فى الخارج ليس بموجود كيف ان يكون موجودا بوجود غير وجود
الموصوف ثم اعلم ان الاعتراض على الامام بالقول بان العلم اضافة
فيمكن دفعه بجواز ان يكون مراده ان جمعه وظهور اثره لا يكون الا باضافة
مع ان من الجائز ان يكون المراد بلفظ نحن الاشارة الى مشايخنا المعاصرين
بالمخالفين من المعتزلة وغيرهم   وقال صدور افعاله اقول لعل ان لا يكون

191

واما الثاني ان صدور افعال المتقنة عنه تعالى يدل بذاته وبلا واسطة على
ثبوت علمه ووجوده بالحقيقة لجواز ان يكون المراد ان ليس القول بعالميته
تعالى مجرد تسمية لغرض قوله لا مجرد تسمية فيثبت امر زائد الا انه لما ثبت
ان عالميته ليس مجرد التسمية بل باتصافه بالعلم وثبوت امر متميز عن الذات ساير
الصفات والعلم والقدرة وسائر الصفات موجودة فساوى المعتزلة
ان طبيعة يتصف شيء بالوجود الموجود منه لا يمكن ان يتصف شيء آخر بعد المعدوم
منه فثبوت تلك الصفات له تعالى يستلزم وجودها وهذا اولى مما قاله
المحشي المشتهر نور مرقده لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم
والقدرة الموجودتين فيثبت ذلك الا انه كذلك في الغائب اذ لا فارق
عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يرد
ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية
ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل ثم كلامه لانه يتجه عليه ان
الفعل لا يحكم بواسطة له بعد ان الفعل الا بان يكون الفاعل عالما
بعلم الكامل وكمال العلم بحصول اتم مراتب الكشف وحصول ذلك في
الممكنات بتحقق صفة موجودة في الخارج بوجود غير وجود الموصوف لا
يقتضي ان يكون كذلك في الواجب وعدم تحقق الصارف ثم لجواز ان يكون
وجوده اتم مراتب الوجود مقتضيا لان يترتب على ذاته ما يترتب على غيره
بالصفات المغايرة في الوجود فلا يكون عند العقل شيء غير ذاته تعالى
وعالميته التي يترتب عليها الفعل تامل فيه اي صفاته عين ذاته يعني في الخارج

الصفات مرتبة على الذات البحت اى ليس كالانسان بان يكون ترتب كمال
الكسبى عليه يكون بواسطة صفة العلم لا بذات البحت الا ان فيها عند
العقل اعتبارات متعددة فباعتبار ملاحظة انه ينكشف عنده يسمى الشى
يسمى علما وباعتبار انه مرجح لاحد الطرفين يسمى ارادة وعلى هذا القياس
الباقية لا بمعنى ان هناك ذات له صفة وهما متحدان كما يوهم من
ظاهر العبارت لان بداهة بطلان عينية الذات مع الصفة قرينة مانعة
عن ارادة هذا الظ فلا يتجه شئ مما قاله الشـ في هذا الكتاب حيث
قال ولم يكن كون العلم مبدا للقدرة الخ وايضا لا يعد في الجواب
عما قيل على الشـ ان اللازم احد الامرين لان العينية ان كانت بصيرورة
العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا مادرا عالما صانعا وان كان
بصيرورة الذات علما يلزم كون الواجب عرضا قائما بالذات حيث
قال عصام الملة والدين نجد لغفرانه قلت كون الشئ عين شئ قد يكون
بصيرورة احدهما عينه لا بمعنى هذا المعنى غير مستحيله وقد يكون الاثنين
متحدا من غير صيرورة احدهما هو الآخر وهذا هو العينية المستحيلة والكلام
فيها واللازم لها ان يكون لازم كل منهما لازما للاخر تم كلامه نور مرقده
ولا يرد ايضا اعتراضات اوردها في شرح المقاصد على المقام
بتدقيق بما حررنا كلام الحكماء وان اردت ان تطلع على تفصيل
الاعتراضات فليرجع الى شرح المقاصد   كون العلم مبدا للقدرة الخ فيه
انه ان اراد العينية في الخارج فمما ذكرناه ظهر انه لا يلزم ذلك اذ ليس

فی الخارج

في الخارج الا الذات البحت والقدرة محض ملاحظة الفعل وان اراد العينية
في الفعل فمراد العلم عبارة عن ملاحظة كونه مبدأ الكشف والحيوة عبارة
عن كونه مصلحا للعلم والقدرة والحي عبارة عن الذات مع ملاحظة
ارتباط الفعل لمصلحية العلم والقدرة اليه وعلى هذا فقس الباقية وكون
الواجب غير قائم بذاته فان قيل كون العلم قادرا عالما صانعا معبودا
للخلائق وان كان بضرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب
غير قائم بذاته فاللازم احد الامرين لا كلاهما قلنا مبنى الاعتراض
على ما هو الظ مما قالوا انا لعينيه وهو ان يكون كل من الذات والصفات
متحققا بطريق الحقيقة ومع ذلك يكون عينا وما قلتم في صورة احدهما
هو الآخر في الحقيقة ليس اتحاد الامرين بل وجود احد الامرين فاذا
كان المراد ما هو الظ من عينية الشيئين فيكون اللازم عليهم جميع
الامور على الاجتماع لا على الترديد نعم عينية الشيئين بهذا المعنى اعني
الاتحاد لا يتصور لنا فتامل الى غير ذلك من المحالات مثل افادة الحمل فكيف
يكون الاحتياج الى البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات وجود الواجب
وكون كل من الصفات مبدأ لنفسها وكون كل منها مبدأ لباقي
الصفات وكون الواحد كثيرا وعلى العكس واشار الى دفع الكل
حيث قلنا ان الاتحاد في الخارج بمعنى ان في الخارج ليس الا ذات البحت
الا انه يترتب عليه جميع آثار قالوا يترتب كل صنف منها بصفة من الصفات
فيجوز ان يكون مجهولا عند العقل ان على الذات يترتب آثار انكشاف الاشياء

مثلا فيحتاج الى الاستدلال فلا يتجه ما ذكره الاعتراض صاحب الفضا ولأن على ما قلنا القول بالاتحاد في الحقيقة راجع الى نفي الصفات الا ان لقائليهم تشبث آثارها على الذات لم يصح تكفيرهم بذلك الكرامية المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وقيل الكرام بفتح الكاف وتخفيف الراء اسم محمد بن الكرام فهو منسوب بامه قال المحشي المتبحر نور مرقده وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف وارجو ان يكون مراد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام اي آدم عليهما السلام تم كلامه والظاهر فيه اعتراض على الشارح المواقف بان ليس مقصود الشاعر محمد بن كرام بل المقصود نبينا عليه السلام ولعل وجهه ان الدين الطريقة المسلوكة السوية كما يظهر مما فروا بين الدين والمذهب الا انه يأبى عن ذلك قوله والفقه فقه ابي حنيفة اذ لا يتصور تقابل احد بالنبي عليه السلام في كمال مع ان الفقه ايضا منه عليه السلام وبعدم قوله والفقه فقه ابي حنيفة مقوى ايضا لما في شرح المواقف فلا بد من الصرف عن الظاهر في اللاحق بواسطة سابقه بان يقال المراد بالدين معتقدات المعينة اذ الدين جاء بمعنى المعين ايضا فيكون مراد الشاعر كما في بيان طريق الاعمال ليس احد مثل ابي حنيفة فليس في بيان العقايد احد مثل محمد بن كرام من ان له صفات لكنها حادثة اجتماعا دمن قول السنة فيهما ان الكرامية يكون قائلا بحدوث جميع الصفات الا ان ما يظهر من شرح ما يظهر

من

من شرح المقاصد ان من صفاته تعالى قوله وهو ليس بقديم حيث قال
فيه ولما رأيت الكرامية وان خالفوا الضرورة اشنع من خالفه الدليل ذهبوا
الى ان المتكلم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله وانه
قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم حادثة قال في
شرح المقاصد قوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان
كان قائما بالذات تعالى فحادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا
لذاته فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة لاستحالة قيام الحوادث بذاته فان
قيل هذا يدل على ان قيامها بذاته تعالى اشق في حصول الذهني
من اثباتها فكان الملائم في الترتيب العكس الا انه اشار في صدر البحث
بالجواب بان المقصود ثبوت ازلية الصفات بعد ثبوت اصل الصفات
مطلقا واثبات ازليتها بقيامها بذاته فيكون في رتبة الدليل فكأنه
قيل ازلية لانها قائمة بذاتها وتحصيل قيام الحوادث تعالى ولما ليس
تخاصم بين النكات لكونها مصححة لا موجبة فلا شبهة ايضا ان القائم بذاته
بمنزلة الصفة الكاشفة كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا القائم
به فيندفع ان يقال قوله قائمة بذاته بعد قوله صفات لا كما زعمت المعتزلة
يعني يستفاد من المتن ان صفاته كلها ازلية قائمة بذاته تعالى فيكون فيه ردا
لما قاله المعتزلة من انه متكلم بكلام الخ ولذا قال لا كما زعم المعتزلة من انه
متكلم الخ والصفاتية رد لزعم بعضهم في الارادة حيث يزعمون انها
حادثة لا في محل فان قيل بعضهم من السابق ان المعتزلة مع الحكماء في القول بعينية

الصفات وترتب آثارها على الذات البحت وبعضهم من هذا المقام أي مصنف
بصفات متبادلة قائمة بالغير فلذا يحتمل ان يكون السابق باعتبار
بعض الصفات مثل العلم والحيوة واللاحق باعتبار مثل الكلام ويحتمل ان
يكون السابق بالنسبة الى بعضهم واللاحق بالنسبة الى بعضهم قال في شرح
المقاصد ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض اجسام لكن
واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الجعل والافتراء
وجوزه الجمهور ثم انه المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه
من المتأخرين وانه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء
حتى ان ما خلق رسومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا
وانما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات والحروف
المقطعة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد
المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها تم كلامه ويحتمل ان
يكون مراده انه يجوز ان يكون كالكلي الطبيعي فان طبيعة الانسان
وحقيقته متحققة في ضمن زيد ولو قيل جاء في انسان ويكون زيد جائيا
لا غير يكون الحكم صادقا مع ان ما يدرك بالحس حقيقة هو زيد لا انسان
فيكون نظيرا لما قاله الموحدون في ذاته تعالى من انه الوجود المطلق المعرى
عن جميع الموجودات ويحتمل ان يكون مراده انه نظير طبيعة الحركات

الحدوث

الحروف بالنسبة الى الالفاظ غاية الامر ان الامر في الاصالة والقيام
على عكس الحركات والحروف اعلم انه يتجه على ما قاله ابو هاشم والجمهور
انه يلزم جواز القول بكون كل كلام لكل من افراد الانسان في كلام الله
تعالى لكونه موجدا له وايضا يلزم ان يكون من الجائز ان يقال لكل
شخص كلّمه الله نعم ان يجاب بان قالوا افعال الاختيارية التي للعباد
على زعمهم هو العباد لا الله تعالى فلا يكون ايجاد كلام الانسان والملك
والجن وغيرهم مما له اختيار منه فيكون الله تعالى ولما كان المراد بقوله
معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام انه خلق الكلام في
بعض الاجسام النبي عليه السلام او الملك في مثل خلقه تعالى بشجرة موسى
وغيرها مما ليس فيه اختيار فلا يتجه الاشكال عليهم بالقول بكلامية القرآن
وبالقول ببطلان القول بان كلام المخلوق بان يكون بين الفاظ القرآن
وغيرها من الالفاظ في انها صدرت عن المخلوق فان قيل فيلزم ان
يكون حديث القدسي قرآنا وان يكون كلام الصادر في الجمع المحض
ولو كان عن الاولياء قرآنا وان يكون كلام المحادثة المقلوب
قرآنا قلنا لا نسلم في لفظ الحديث القدسي انه لا يكون صدوره
باختيار النبي عليه السلام وان كان معناه بدون الاختيار ولا نسلم
وقوع صدور الكلام عن العبد حين جمعه في جمع المحض وما جلج بالبال
انه في الجمع فيجوز ان يكون في السكر ومادة البعض لا بدله ووقوع
وايضا لا نسلم عدم الاختيار بالمرة في الكلام المحادث بان يكون

يكون لنظر ما صدر عن سحره الموسى والطاں بالاراده لانه ليس ضعيف
حالا مما صدر من الحيوانات العجمه بالاراده لكن انه اشار الى
ان الرد ليس في موقعه لانهم لم يقولوا انه صفه له تعالى قائمه بغيره للكون
رداً على المعتزله و فيه انه لا يتجه لو كان مراد المص الاشاره الى وجه
الادله و دفع الاعتراض على القول بازليتها مع انها ممكن وكل ممكن
حادث كما سلفناه فلا يتجه هذا الاعتراض و قد كفر النصارى باثبات
ثلثه من القدماء بل لانهم قائلون بثلثه اله هو الله والمسيح والمريم و
المعبود عندهم لا يلزم ان يكون قديما ويشهد عليه قوله تعالى أانت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله يمكن ان يجاب
بان المراد بكفرهم قال منهم ان الله ثلثه اقانيم الاب والابن وروح
القدس ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة
وهم قائلون بقدماء الثلثه لان الله هو الواجب لذاته و هو لا يكون
الا قديما والمذهب المشهور من جمهورهم هو القول بالاقانيم الثلثه حتى سمعت
من بعض علمائهم ان ليس احد من اثنا عشرة فرقة النصارى ان يكون
قائلا بالالهه مريم بل قالوا كلهم انها عبده صالحه ممتازه عن سائر النساء
بلطف خاص من روح القدس حتى حملت بنور عيسى عليه السلام اه
الى الجواب انه فان قيل لا مدخل في الجواب عن الاعتراض المذكور لسلب
العقيده فلا يلائم قوله بما يمسك انه اشار الى الجواب قلنا انما يتجه ذلك لو
قال فاجاب واما في ايراد لفظ الاشاره وترك القطع اشاره الى انه

195

الظاهر ان مجرد بيان احوال الصفات مقصوداً ولذا قال اولا لا هو
اذ مدخل لسلب العينية في رد التمسك او اشارة الى انه ليس بطريق المنع
دالة على الجواب بل اورد ما يتضمن الجواب لان في ضمن الجواب لا بد منه
بيان ان الصفات ليس بعضها عين بعض فان قيل ما الفائدة في قوله لا هو
ولا غير قلنا رفع توهم ان يرد علينا نظير ما اورد عليهم ويكون المقصود الاصلي
بيان حال الصفات مع الذات الا ان في الضمن يلزم رد اهل الاعتزال
فان قيل سلب العينية مستدرك لانه من البديهيات قلنا مع انه يجاب كما
سلفناه مكررا مدفوع بانه لا نسلم ان يكون لا هو للاشارة الى سلب العينية
من كل وجه حتى يكون بديهيا اوليا غير محتاج الى البيان لجواز ان
يكون اشارة الى سلب عينية قائل بها الحكماء والمعتزلة ومن البين
انهم قائلون بنحو مغايرة ولذا اثبتوا القدرة مثلا بعد اثبات العالمية
مع كون ذلك السلب بديهيا محل بحث ولو سلم فلا نسلم وجوب نظرية
كل ما ذكر في الكتب او ما في حكمه لجواز ان يذكر البديهي الاولي
لكونه من المبادي او لكونه رد المخالف المعتقد لما يناقض به العقل
لا الحس المذكور في صدر الرسالة من هذا القبيل او من اجلى البديهيات
ثبوت الاشياء فيكون محل كلام ما قاله بوزمر قده بعد بيان مدخلية سلب
العينية في الجواب عن الاعتراض بغير المشهور الاولى ان يحمل جوابا لمعارضة
لتمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخلا في الجواب بان يقال لا يلزم
احد الامرين اما بطلان التوحيد او لزوم ما ادعيتم لزومه عليكم

المحالات ثم كلامه بعد بعوايه كما لا ان على بعد ر امور المذكوره الاولويه
محل نظر مع ان المذكوره في الكتب المفصله المشهوره كسرح المواقف
والمقاصد وسرح التجريد وغيرها عند نقل التمسك عن جانبهم مجرد لزوم
تعدد القدماء لا الامور مما قال التماسح اي مما قال من قال بثمانيه قدماء
وهو الاشعري لانهم قائلون بقدم الذات والصفات السبعه ومما قال ثم
قال بقدم اكثر من الثمانيه وضد متناول لما ذهب اليه الماتريديه من
القول بالصفات الثمانيه كما في هذا الكتاب كما يتناول غيره من الاقوال
وهذا اشمل واسب مما حمل عليه المحشي المتبحر نور مرقده حيث قال فما
بال الثمانيه كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشاره الى صفات اخرى
اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين
والجنب والاصبع واليمين والانس والاقتصار مما قاله بعد بعوايه
الاولى ان يقال فما بال السبعه او الثمانيه او اكثر ليكون اشعارا بالمذاهب
او اقتصر على ما في الكتاب وهو الثمانيه وهو مذهب الماتريديه الذي
المص منهم اعلم ان وجه السعيه ما حملنا عليه مما حمل عليه نور مرقده ومما قاله
بعد بعوايه الكلام في ان الصفات هل الصفه منافيه التوحيد فيكون
المقصود لزوم تعدد القدماء مطلقا لا تعدد القدماء الغير المصادق
عليه قوله بل تعدد الواجب لذاته والا يصح ان يحمل الغيريه عليه الا عند
النصارى في حد التلبث هو الله على المشهور والمنطوق من كلام الله تعالى
الصادق لك اما وجه اشمليه ما حملنا من حمله نور مرقده ان على حمله لم يكن في

المس نوص

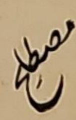
المس يتعرض لمذهب الاشعري واما فضيحة مما قاله يوزمرفده فمما لا
حاجة الى الكلام فيه اعلم ان فيما قلنا في الالسنة كلام سيأتي على
ما فصل في المقاصد مذهب النصارى وسنذكره وجوابه ايضا
يعني صفات الله الى قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تعدد القدماء
ولم يتعرض للجواب عن الثاني اذ لم يبطل احتمال ان يكون الصفات
بعضها مغايرة لبعض فيكون الجواب قاصرا فلا يتم الجواب الا بالقول
بنفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض ايضا واجيب بانه اذا
كان كل من الصفات بالنسبة الى الذات لا غير فيلزم بطريق الاقتضاء
ان يكون كل من الصفات بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اولو كانت
بالنسبة الى الاخرى غير لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير
لما ليس بمغاير له فيه ان هذا انما يكون مسلما لو كان الغير بمعنى ليس بعين
اما اذا كان بمعنى المصطلح فلم وقيل انه يمكن ان يجاب بان الثاني
العطف التفسيري للاول لكون المراد بالقدماء فوق واحد فلا يكون
اعتراضين الا ان عبارة تكثر بالتي عن كون بالقدماء فوق واحد وانه
لم يصرحوا واما النصارى الى قوله وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى
قوله فكانت ذوات متغايرة اقول انما يلزم ذلك لو كان مرادهم
بالانتقال معناه الحقيقي وسمعت من بعض علمائهم انه لم يقل احد بانفكاك
العلم من الله تعالى والتحقيق عندنا ان ليس موجود واحد له اعتبارات
ثلاثة كل منها مسمّى باسم وقد حصل له باعتبار العلم تعلق خاص بجسد عيسى

ليس له جسد آخر من الأجساد ثم أقول فإن قيل قوله ولا تقولوا ثلثة
الآية وقوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين الآية صريح
في القول منهم بالذوات الثلثة المتغايرة قلنا هذا ليس على قول من
قال بالقدماء الثلثة لحدوث المريم بالاتفاق والكلام فيه لتصحيح مكا
بطلان تعدد الصفات القديمة فيكون انصبابه حولا ما قاله المحشي وما
قوله من إله إلا إله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث
ثلثة شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بإلهه وذوات والصفات يكون
مدخولا قول المحشي والنصارى رتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان حصر العلية
في الالزام يعني ذلك منهم ثم كلامه بلية لجواز أن لا يكون المراد بتكفير
من قال منهم بإلهية مريم الصافية ثم اعلم أنه قال في شرح المقاصد وأما
النصارى فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد وله ثلثة أقانيم
أي الوجود والعلم والحيوة ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم
الصفة ثم قالوا إن الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى عليه السلام
وتدرعت بناسوته ثم كلامه أقول إذ عبارة المقاصد صريح بأنهم قائلون
بأربعة أحدها الذات والثلثة منها صفات له تعالى وتشاد من هذا الكتاب
على طبق المشهور والوارد في القرآن أنهم يقولون بثلثة لا أربعة منها
قلنا يمكن أن يجاب بأنهم صرحوا بأن أقنوم الوجود هو الذات ومجرد
المغايرة الاعتبارية ونوع المفهوم وبالحاجة إلى تحقق المغايرة باعتبار
التحقق الفردي والمغايرة لعامة للاعتبار بين الذات والوجود لا نسلم أن

يكون

يكون الامفهومه بخلاف المغايرة بين الذريه والوجود وكل من
امفوم العلم والحيوه فانها الصفاوان كانت اعتباريه الا ان في
كل من المغايره الفرديه القابله للاعتبار متحققه فلا يتجه ما قاله المحشي من
ان جبلتهم جعلوا الذات الواحده بعينها صفات وقالوا انه تعالى
جوهر واحد له ثلث اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفه وقد توجه بانه نقل عنهم الى ان الصفات بعين الذات لكن لا
يلائمه انه لا يلائم بحمل القدماء ثلثه اذ لو قطع النظر عن الاتحاد بالذات
قال معه والاله واحد لان الصفات عين عندهم وما قلنا في الجواب
اولى مما قاله ويورد وقد وانما اطلقوا الثلثه دون الاربعه لان الذات
مالم يوجد مع الثلثه لا يستحق الالوهيه ثم كلامه يورد قد استحقاقه
لان سلب الذاتيه بدون الضروره ليس كلامه فلعل المحشي اشار بجواب
بقوله لا يلائم نص في ان اقانيم هي الصفات وعلى عقيده المشايخ الصفات
المتعدده ليست بعين فيكون عباره المقاصد داله على انه لا يلزم على النصارى
القول بقدماء المغايره لتصريحهم بان المراد بالاقنوم الصفه عاية الامر
انه يلزم عليهم القول بانتقال الصفه والحكم بكون المنتقل الى الشئ يحيل ان
يكون صفه له بالقياس الى صفات الممكنات من قبل قياس الغائب بالشاهد
ولا بد ولكن كيف لا السن من المتفق استحاله عالميه صفات الممكنات وقدرتها
وعلمها وتكلمها ونص سح الاسرار في الواحد بان صفاته تعالى
واسماءه عالم قادر وان بداللديس صفاته وهو العقل الاول بل

لا يلزم عليهم ذلك ايضا لما سلمنا من ممنوعية ان يكون مرادهم بتعقل صفة العلم حقيقة التعقل وكيف يصح القول بانفكاك العلم الله تعالى مما معهم كما حق ثم اعلم ان يكفرهم حقيقة للزوم القول بالقدماء الثلثة على تقدير اللزوم اما ثم لو كان لزوم الكفر كالالتزام كفرا او يكون اللزوم البين كالالتزام ويكون فيما نحن فيه اللزوم البين وكلاهما ممنوع ثم اعلم انه قاله المحشي المسيح بورم قده ولا يخفى انه كما لزم على النصارى ذوات قديمة لزم على اهل السنة ايضا لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبة بذاتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة ممكن انفكاك بعضها عن بعض ثم كلامه بورم قده اقول لا يلزم علينا لجواز ان يكون المراد بالممكن ما سلمناه وهو ما يحتاج الى الغير لا المحتاج مطلقا لان ما يكون محتاجا الى ما ليس بغير قد سلمناه انه لا يلزم ان يكون حادثا لان الحادث ما ليس بغير بل من صفاته يجوز ان يكون بالايجاب بممنوعية لزوم النقض كما يلزم لو كان اتحاد الغير بالايجاب فيكون الواجب ما لا يكون محتاجا الى الغير اعم من ان يكون وجوده عن نفسه او عن نفسه موصوفة لا ما يكون لذاته بطريق الحقيقة ليلزم ان يكون الصفات ذوات واجبة فلا يلزم علينا قدم الذوات المتغايرة او يكون المراد ان كل ممكن محتاج الى الغير حادث لا كل ممكن مطلقا فتأمل ولقائل ان يمنع توقف التعدد الخ اي ان يقول لجواز انفكاك التغاير عن التعدد والتكثر بان يتحقق التعدد والتكثر وان لم يكن التغاير بمعنى



مصطلح المشايخ اذ يكفي للمجيب اللزوم ولا احتياج له الى الوقف فلا يكون نفعا
في منع الوقف الا انه يمكن ان يقال المستحيل هو تعدد القدماء
المتغايرة فيجوز ان يكون مراد المجيب عدم لزوم القدماء المتغايرة وكثرتها
فلا يرد عليه قوله ولقائل ان يقول الا ان قوله فالاولى انه يجوز ان يكون اشارة
الى ذلك ووجه الاولوية عدم ورود شيء عليه بحسب الظاهر الصائغ يعني
ان قولنا لا هو ولا غيره في جواب شبهة المعتزلة وهي لزوم تعدد القدماء
على تقدير القول بوجود الصفات فالظاهر ان يكون منعا لاستلزام
قولنا بالصفات للقول بالتعدد والمستحيل وسنده عدم مغايرة الصفات
فالمنع عليه بقوله ولقائل انه لا يكون منطبقا على قانون الآداب تأمل
مراتب الاعداد من الواحد والاثنين انه قيل الواحد ليس من مراتب
الاعداد فلنا هذا الكلام على السند الاخص مع انه قيل العدد بمعنى ما يعد
فلا ينافي للسند به مرجوحية القول   مع ان البعض جزء بعض انه على التحقيق من
من المراتب ليس بجزء من الآحاد فلنا اللازم كالجزء فيكون الجوابين المذكورين
للجواب من ان الواحد ليس بعدد جواب عن ذلك   فالاولى انه قد سلفنا
ان فيه اشارة الى الجواب بجواز ان يكون المراد ان المستحيل هو تعدد
قدماء المتغايرة فتم الجواب بعدم غيرية الصفات   اما في نفسها فهي
ممكنة هذا على تفسير المشهور الذي للممكن اما لو كان المراد منه ما يكون في
الوجود محتاجا الى الغير فالواجب ما لا يكون كذلك فلا استحالة في
القول بانها واجب الوجود مطلقا ولا في سلب الامكان عنها في نفسها

مطلقا لا تعالى هذا منافٍ للقول بتوحيد الواجب لانا نقول مع قطع النظر
عن ان يكون لفظ الواجب مشتركا من ما لا يحتاج اصلا وما لا
يحتاج الى الغير في لسان المشايخ توحيد الصانع و توحيد الله
لا توحيد الواجب والواجب هو لسان الحكماء وهم يسموا تعالى ملتئن
بالصفات فتامل والنصف والمعتزلة والفلاسفة وهو الحق اما العالم
فلانه تعالى عندهم واحد حقيقي لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا و لا صفتا بل
فعلا و على المشهور بنوا على ذلك مع انه لو كان له صفة يلزم ان
يكون الشيء الواحد بالوحدة الحقيقة فاعلا ومنفعلا لامتناع احتياجه
واستكماله بالغير وكون الواحد الحقيقي فاعلا ومنفعلا مستحيل لتغاير الحيثيتين
فان كان احدهما عينا فلا يجوز ان يكون الآخر ايضا عينا فلا يكون الواحد
الحقيقي واحدا حقيقيا واما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء او كونه
تعالى محلا للحوادث والكرامية الى نفي قدمها لانها لا تتصور بدون
المتعلق والمتعلق حادث وفيه ان الحيوة لا تطلب الطرفين والايضا العلم لا
يتوقف على طرف المغاير لتعلق علمه بذاته ايضا ويكفي هذا الصحة قدمه وتعلقه
بالحادث لا ينافي قدمه او في تحقيق شيء ذي الاضافة يكفي متعلق
واحد ولان له علم بالحوادث بانها ستحدث وقوع ذلك العلم
لا يقتضي وجود المعلوم في الخارج مع ان ليس بالنسبة الى علمه تعالى ماضي
ومستقبل حتى يلزم حدوث التعلق بل صفاته تعالى كلها ليست بزمانية وليس
ماضي ومستقبل بالنسبة اليها على تحقيق نقل عن ابي البركات في المحاكمات

على انه يمكن ان يقال في جميع الصفات حتى الارادة وامثالها الصفا
ان التعلق انما يجب في ظهور آثارها اما ذواتها فليس من الواجب في
تحققها الاضافة وحدوث آثار الصفات لا يستلزم حدوثها ثم اعلم
انه قيل على الشارح ان مفاد العبارة ان يكون الكرامية قائلا بحدوث
مطلق الصفات الا انهم قالوا بقدم المشية والكلام لا بمعنى القول
لان التحقيق انهم قالوا بحدوث قوله تعالى وقراءة لا كلامه لان الكلام
عندهم القدرة على القول ثم نبه على الشارح ما قاله المحشي انهم قائلين
بقدم المشية والكلام فالنوع المذكور غلط والاشعرة اي قدماؤهم لكن
المتأخرين ذهبوا الى مغايرتها ومنعوا بطلان تعدد قدماء المغايرة
مطلقا لانه لا يستلزم تعدد الواجب والاله وهو محال ولا يلزم من كونها
غير واجب ان يكون حادثا لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته
بل يكون من ذات موصوفه وهو الواجب واصلا لا يلزم ان يكون
القول بقدمها وغيرها مستلزما للقول بجواز قدم المخلوقات لان
معنى قولهم علة الاحتياج هو الحدوث ان علة احتياج المصنوعات هي
الحدوث كما حققه بعض المحققين واتحاد الصفات بالايجاب ليس بعض
واتحاد المصنوعات بالايجاب بعض لما سلفنا وان الايجاب لا يجب ان
يكون حادثا وان الاختيار يجب ان يكون حادثا كما بين في موضعه
فلا يتصور منها واسطة فيكون كل منها بعض الآخر ومساويه وسلب احد
المتساويين يستلزم سلب الآخر فيكون بحسب بعض الامر لا هو ولا غيره رفع

التبعيضين او رفع متساويهما على التقديرين يلزم رفع التبعيضين وهو
مستلزم لجمعهما لان رفع نقيض الشيء مستلزم لتحققه فلنا حاصل منع كون
الغيرية عبارة عن سلب العينية او مساويه بل هي اخص منه فلا يلزم الارتفاع
والاجتماع قد يفسر الغيرية الخ الواقع ان ليس المراد مجرد انهم وضعوا
لفظ الغيرية لكذا ولذا قال وردا ولم يقل وضعوا للكلام بحيث ان
لا مشاحة في الاصطلاح بل المراد ادعاؤهم ان هذا المعنى
مقتضى اللغة والعرف الذي الشرع وارد عليه لانهم استدلوا
عليه بانه يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة فصح عليه
ان المراد بالغيرين فرد آخر من نوعه والا يلزم ان لا تغاير
ثوبه بل امعه الليث وبان القدرة غير زائد اتفاقا لان العرض غير
المحل عندهم ايضا يجب تعدد وتصور الخ يستفاد من ذلك ان المعتبر
في الغيرية تجويز العقل وامكان فرض الانفكاك كما يستفاد من قوله وجود
احدهما ان يكون كافيا في الغيرية تحقق ذلك الامكان من جانب
واحد الا ان في كلا منهما نظرا اذ يلزم ح ان يكون الجزء غير
الكل لامكان انفكاكه عن الكل وان لم يمكن انفكاك الكل
عنه بل يلزم تحقق الغيرية بين الصفة والموصوف ايضا لامكان انفكاك
الموصوف عن الصفة حتى في الصفات العدمية اذ يمكن انفكاك الموصوف
الذي هو الذات عن الصفات بحسب تجويز العقل وان لم يمكن ذلك
بحسب نفس الامر اقول ليس في كمال البعد ان يكون قوله اي يمكن

الانفكاك

الانفكاك منهما لدفع الاعتراض اذ في التعريف ترك تصور الذي الظ
منه حال الذهني و ترك لفظ احد الذي يتبادر منه كفاية الانفكاك من
احد الجانبين يدل على ان ليس المعتبر مجرد تجويز العقل ولا يكفي الانفكاك
عن جانب مع ان الظ من الانفكاك عند الاطلاق نفس الامر مع
قطع النظر عن ذلك وفيه تأمل وسيظهر لك الحال مما نذكر في تفصيل
كلام الش مما يتعلق بهذا اما ان قيل يتوجه الاشكال بالحسين العدميين قبلنا
المعتبر في التعريفات المطلقة العامة لا الممكنة اذ العموم صرحوا بان مال
التساوي المعتبر في التعريفات المطلقتان حتى قالوا ان مادة النقض في
التعريفات لابد ان يكون واقعا ولا وجود لجسم العدم على اعتقادنا
فلا احتياج لدفعه الى ازدياد قيد او في حيز كما زاده المحشي الخيالي
موافقا لشرح المواقف ومما قلنا يندفع ايضا النقض بالالهيات
والجواب عن النقضين بان المراد بالامكان المذكور في تعريف
الغير الامكان الذاتي لا الوقوعي بانه اشتد لان النسبة لعدم غيرية
صفات الله تعالى بالهيات لانه لا يطرء عليه العدم لان الازلية في لا يتأتى
لتحقق الافتراق بالامكان الذاتي فتأمل فلا تفاوت اصلا اي لا بالذات
ولا باعتبار من الاعتبارات كالاجمال والتفصيل اذ لا تفاوت للحد التام
عن المحدود والعدم على الازلي ممتنع اي بحسب نفس الامر اما بحسب تجويز
العقل فلا خفاء في عدم استحالته فتأمل او هو متقدم مقارنة وجوده
اي الامكان الواحد من العشرة مما فيها فهذه الحيثية لم يوجد هذا الواحد

بدون العشرة وبطلان وجود العشرة بدون الواحد بين فيكونا متلازمين

فلا يكون ان الانفكاك منهما ممكنا فلا يكون ان غير ان يجوز ان

يكون المراد بقوله عدمها عدمه استلزام عدمها عدمه وكذا

قوله وجودها وجوده والملائم لحملنا هذا سابق الكلام حيث قال

يستحيل بقاءه بدونها وبقاءها بدونه ويرجح يكون المراد مجرد الاستلزام

الا انه للمبالغة عبر كذلك فحاصل قوله اذ هو لمح ان الاستلزام

منهما واقع اذ حيثية الجزئية تستدعي اللزوم بحال يصح ان يقال

مبالغة ان عدمه عدمها ووجوده وجودها فلا يحتاج في تصحيح قوله

عدمها عدمه ووجودها وجوده الى ان يقال مبنى الكلام على

ان رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره

في مواضع فاذا كان كذلك لزم ان يكون وجوده عين وجوده

وفيه ان ممنوعية تلك المقدمة ظاهرة كيف لا مع ان معدومية الجزء

مستلزمة لمعدومية الكل بدون العكس وموجودية الكل مستلزمة لموجودية

الجزء بدون العكس وايضا لا يحتاج الى ان يقال المراد ان ليس

للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها

وجود احادها وعدمها عدمها وفيه ان اختيار عبارة الواحد

من العشرة لا وحدات العشرة وتذكير ضمير هو وعدمه ووجوده لا يلائم

بهذا الوجه مع ان مع قطع النظر عن العبارة فيه ان الكلام في

عدم عشرية كل واحد من الاجزاء وعينيته عن الكل لا في المجموع لان المجموع

الاجزاء عين الكل ولا يحتاج ايضا الى ان يقال حقيقة العشرة بعينها
حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات ومن البين ان التعدد بحسب الاعتبار
لا يوجب تعدد الوجود حقيقة اذ وجودها وجوده وغايته لزوم اعتبار
شيء واحد مرارا وذلك جار في الاعتبارات العقلية وفيه انه يلزم
ان يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بان
مراتب الاعداد انواع متخالفة مع انه مع قطع النظر عن ذلك
فيه ان كون التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود كلية مم
ادى الامور الاعتبارية التي الاعداد منها هذا المحل منع لان في
الاعتباريات ليس الا وجود اعتباري فاذا تعدد الاعتبار تعدد
وجود الاعتباري اذ العقل يحكم بكون كل من الاعتبارات على حدة
وليس وجود الاعتباري الا ذلك الا ان يكون كيف والا يلزم ان لا يصح
ان يقال الثلاثة موجودة في الاربعة والخمسة ليست حقيقة الخمسة الا هي
موجودة في الاربعة فتأمل بخلاف الصفات المحدثات الخ اي صفات الحوادث
وقد لا تكون مع الموصوف لا صفات المحدثات مطلقا كما هو الظاهر من
سياق السابق وهو قوله فان ذات الله وصفاته ازلية الخ ولعل الشارح
حملها عليه انه لو كان المراد مطلق صفة الحادث لقيل صفات
المحدثات وايضا ظاهر الدليل يناسب ذلك مع ان ما نقل من
الشيخ ايضا يناسبه هذا حيث نقل عنه انه قال من الصفات ما هو عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن

الموصوف ومنها ما لا هو ولا غيره كالصفة النفسانية الممتنعة الانفكاك كم
ما نقل عنه قال في شرح المقاصد الا ان عندهم الوثوق في التمسك وهو
ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم
كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي
اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا فرق من الصفات المفارقة
واللازمة تم كلامه فيكون كلامه في هذا الكتاب مبنيا على اصل
المعدمين لا ان يكون من امور يكون الشيء مدعيا به ولعل لذا
قال كذا ذكره المشايخ انفصال العالم مع الصانع لا نسلم انه لو كان
المراد الانفكاك من الجانبين او صح كذلك ينفصل العالم مع الصانع
لجواز ان يكون المراد بالانفكاك من الجانبين اعم من ان يكون في
الوجود او في الحيز اي سواء كان تحقق ذلك الانفكاك بان ينفك كل
من الطرفين عن الآخر في الوجود او يكون انفكاك كل منهما عن الآخر
في الحيز او يكون انفكاك احدهما في الوجود وانفكاك الآخر في
الحيز وينفك الصانع من العالم في الوجود بالامكان بل بالفعل على
راي المتكلمين وينفك العالم عنه تعالى في الحيز لاستحالة ان يكون الله تعالى
في حيز ومعنى لذلك الحمل والجواب ما افاده انه في شرح المقاصد
حيث قال لجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود
والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره ثم كلامه
وبما حررنا ظهر حقيقة ما قاله المحشي رحمه الله تعالى وحقيقته حيث قال قد عرفت

ان

المراد بالانفكاك ما يعم الاني الوجود او في الجزء اي الانفكاك من
الجانبين يستعمل في مفهوم العام فلا ينتقض بالعالم مع الصانع
نعم يرد الاعتراض على من قال الجزءان ما يمكن انفكاكهما في
جزء او عدم ثم كلامه اذ بما قررناه من ان المراد بالانفكاك مطلق
الانفكاك بان لا يكون شيء من الطرفين صادقا من فرد من افراده
لا ان يكون المعتبر في حقيقة الجزء وتفسيرها الامر المردد بين الانفكاك
في الجزء والانفكاك في الجزء والانفكاك في الوجود والعدم فلا يرد
على المحشي رحمه الله وكون الترديد جزء التعريف حتى يرد على المحشي ما
اورده الاستاذ نعمده بغفرانه حيث قال ورد ان هذا التقسيم على
ما هو المقرر عندهم من ان كلمة او في التعريفات للتقسيم دون الترديد
فحاصله ان قسما من المحدود حده ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين
في الوجود وقسما آخر ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الجزء فيرد
الاشكال على ذلك المحشي كما يرد على من قال الجزءان ما يمكن انفكاكهما
في عدم او جزء فاخذ الوجود بدل العدم مما لا يجدي نفعا اذ مآلهما
واحد اذ الانفصال باعتبار افراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين
وفيه ما لا يخفى على المتأمل المتفطن ثم كلامه نعمده بغفرانه ولعل الاستاد
اشار الى ما فصلناه بقوله رداً اولاً وبقوله فيه ما لا يخفى آخراً مع انه يمكن
ان يقال عدم استقامة هذا على ما هو المقرر عندهم ممنوع لان المسلم ليس
الا ان في التعريف كلمة او ليست للترديد والتشكيك لكونه منافيا للمقصد

من التعريف قوله للتقسيم يجوز ان يكون المراد به انه ليس للترديد والتشكيك
وهذا لا ينافي لان لا يكون للتقسيم ايضا بل يكون للتعميم كما في تعريف
اللفظ بما يتلفظ به الانسان حقيقة او حكما على ان مع قطع النظر عن
ذلك فكون المآل واحدا محل كلام لان على تقدير ارادة العدم وان
قطع النظر عما هو المقرر عندهم ان كلمة او في التعريفات للتقسيم والتنويع
نحو ان الانفكاك في الحجر ليس الا من جانب العالم اذ لما هو دونه له
تعالى فلا بد ان يكون نحو الانفكاك في العدم وعن طرف الآخر
وهو الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا اذ لم يتصور العدم فيه بخلاف
ما اذا قال في بدله الوجود لانه تعالى ينفك عن العالم في الوجود لازليته
تعالى فان قيل لا بد في الحقيقة من الترديد وان كان في العبارة
ان المراد مطلق الانفكاك المتناول لما في الوجود ولما في الحجر قلنا هذا
انما يتم لو كان اشتراك الانفكاك فيهما اشتراكا لفظيا وليس كذلك لان
مطلق الانفكاك مفهوم عقلي فان قيل انهما مختلفان بالحقيقة ومبنى الاعراض
على التحديد ولذا قال بخاصة ان قسم من المحدود وحده الخ قلنا التوجيه
في جانب من يدفع بعض التعريف فيجوز ان يقول لم لا يجوز ان يكون
المراد مطلق التعريف لا التحديد وعلى تقدير ان يكون المراد التحديد
الا ان العبرة من الماهيات الاعتبارية فمدار تحديدها على الدخول
فيما اعتبره معناها فلو قصد للمعنى بامر وعرف به لو كانت كلمة او فيه مذكورة
لكانت للتقسيم لا للترديد والتشكيك لكونه لا يفيد التعريف اما كون التعريف

لكن

بحيث يكون مصداقه امر لو فصله لا يستقل به الا ان يذكر بالترديد
فلا فساد فيه   وان اكتفوا بجانب واحد كما صرح الامدي في الجواب.
للقطع بجواز انه هذا انما يتجه لو كان المعتبر الامكان الذاتي لكن نفس الامري
وقد سلفنا ان المراد نفس الامري والاشكال بالجزء لا يضر في اصل مطلوب المشايخ
وهو كون صفات الذات الازلية لا هو ولا غيره لئلا يلزم تعدد القدماء
المتغايرة نعم ما ذكروا للاستدلال على عدم المغايرة بين الذات والصفات
لا يتم   وكذا بين الذات والصفة لظان المراد الصفات التي قالوا
بعدم غيريتها وهي الصفات النفسية ممتنعة الانفكاك بل الصفات الازلية
خاصة لا مطلق الصفات او الصفات المحدثة خاصة لان في شق الاول
من الترديد صرح بفساد خروج العرض مع المحل عن تعريف الغيرين السبق
الشامل في القول بلزوم فساد دخول صفات المحدثة في الغير مما لا وجه له
وصحة انفكاك الموصوف عن الصفة لا اختصاص لها بالصفات المحدثة اذ
ليس احتياج للموصوف مطلقا بخلاف العكس نعم يمكن ان يجاب بان
هذا انما يتجه لو كان المعتبر في الغيرية امكان الذاتي اما لو كان المراد
امكان نفس الامري فلا يتجه شيء   لا يقال المراد امكانه اي يمكن ان يحصل
الاخر العلم بهيئة المركبة من احدهما دون الآخر قال بعد تعقله يعني انه
يمكن تعقل كل واحد اي التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان
كان وجوده بدونه محالا في نفسه لا بمعنى التجويز العقلي بان يكون وجود
كل واحد منهما بدون صاحبه ممكن على ما يشهد به قول في خواص الذاتي

والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بيّنة
بمعنى الاخص ما لم يتم كلامه فان قيل ان حمل كلام الشارح على خلاف المتبادر
من العبارة لورود الاعتراض على كلام اورده بعنوان لا يقال ولا وجه
له لظاهر قلنا المقصود في هذا المقام اثبات عدم مغايرة الصفات
للذات فالجواب عن الاعتراض بما يكون مفسدته لزوم مغايرتها
لها لا يصلح الايراد ولو بعنوان لا يقال ولو حمل على ما قيل في
خواص الذاتي يلزم ان يكون الصفات عين الذات لان عدم الانفكاك
بهذا المعنى لما كان من خواص الذاتي لا يكون بين الصفات والصفات
اصلا ولعله لذلك صرح الشارح بتصحيح العموم بالمغايرة بين الصفات ولم
يذكر لزوم مفسدة عدم المغايرة بين الذات والصفات مع انها احق
لان المقام مقام بيان عدم المغايرة بينهما والمقصد لما حمل عليه الاستاد
تغمده بغفرانه ما قاله في شرح المقاصد صريح في ان مراده ما قال تغمده بغفرانه
حيث قال فيه واجاب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين
لكن بحسب العقل دون الخارج وكما يمكن تعقل وجود الصانع دون
العالم كذلك يمكن تعقل وجود العالم دون الصانع ثم يطلب البرهان
وهذا يوافق ما نقل ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما مع الجهل
بالآخر ولفظ احدهما لانها كثيرا ما يقع موقع كل واحد بخلاف الجزء
اقول اي حال الجزء مع الكل على خلاف حال العالم مع الصانع فانه اذا صدق
بوجود الكل المعلوم بالكنه والتفصيل يحصل العلم بوجود الجزء بل مطلقا على

ما يفهم

ما يفهم من كلامه قدس سره في شرح المواقف في بحث الماهية من ان العلم
بالكل مطلقا يستلزم للعلم بالجزء ويمكن ان لا يحصل العلم بوجود الصانع
مع العلم بوجود فرد العالم على التفصيل والكنه فيكون محل نظر او رده
بوزر قيده حيث قال قوله بخلاف الجزء مع الكل لا سيما اذ كثيرا ما يصدق
بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا له كممتنع وجود
الواجد الى آخره فيه انه لا حاجة الى قوة العقول حتى يحتاج الى التكلفات
لانه اذا اعتبر الانفكاك من الجانبين في الغيرية فعدم الانفكاك من جانب
كاف في عدم الغيرية لا يقال لم لا يجوز ان يكون قوله لا يقال الى آخره
جوابا باعتبار اعتبار الانفكاك عن جانب واحد في لا بد ان يثبت في
الجزء عدم الانفكاك من الجانبين لانا نقول فقط كل واحد نافي عن ذلك
والصانع يمنع عن ذلك البعض بالعالم مع الصانع اذ البعض به على تقدير
اعتبار الانفكاك من الجانبين مع ان على ذلك التقدير لا وجه لتخصيص
البعض ببعض الصفات مع البعض اذ ثبوت البعض بالصفة بالقياس الى الموصوف
ايضا وهو الحق فيه مع انه ح عدم الاستقامة بالنسبة الى العرض غير مستقيم
لان الانفكاك عن جانب المحل في الاعراض مما لا كلام فيه لانا نقول
قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على ان الخ فيه اشارة الى
ان كان اصل هذا المدعى نافي عن توجيه المعتبر لما لا يقال الا الاستدلال
على هذا المدعى بذلك الدليل ايضا وجه آخر للاباد عن ذلك مع انه
لا يستقيم الخ اي البعض باعتبار السؤال الاول وهو كون الاول المراد الانفكاك

من العلم الجانبين كان بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل والجواب
بارادة انفكاك العلم على وجه المذكور لا يستقيم عن التاني اذ ليس من
الممكن التصديق بوجود كل من العرض والمحل بدون الآخر اذ بحكم
العقل باستحالة وجود هذا العرض بدون هذا المحل لان التصديق
بوجود عرض المشخص من حيث انه مشخص لا يمكن بدون التصديق
بوجود المحل الذي يشخص له فيلزم هذا على التوجيه ان لا يكون
العرض بالنسبة الى محله غيرا مع ان غيريته من المتفقات الا ان المراد
قوله في العرض قال المحشي رحمه الله اي في هذا العرض الجزئي لان
الكلي ليس بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم
تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ تم كلامه قال نعمد بغفرانه
بعد نقل كلام المحشي بلا واسطة قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف
اذا جوز كون العقل اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق لزم
كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل وجود كل واحد
منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق تم كلامه اقول الظ
ان يكون المراد منه الاعتراض على المحشي رحمه الله وقد عرفت مما نقلنا عنه
نعمد بغفرانه موافقا لما في شرح المقاصد انه ليس المراد بامكان تصور احدهما
مجرد التجويز العقلي كما قالوا في خواص الذاتي بل المراد امكان حصول العلم التصديقي
بوجود احدهما بدون حصوله بوجود الآخر وانما يقال في العرف واصطلاح
المشايخ فلان عالم بعلم زيد اذا كان علمه مطابقا للواقع ومجرد جواز

كون

مر التعقل

كون التعقل اعم مما لا يكون مطابقا لا يكفي في الاعتراض ويكفي مجرد الجواز
لما اورده صاحب المواقف لانه اورد في مقام الجواب عن الاعتراض
بان الجواب بجواز انفكاك التعقل عن الحاصل في دفع الاعتراض
بالعالم مع الصانع انما يصح لو لم يرد في تعريف الغيرين قيد في حيز او عدم
وقيد التعريف بهما في المواقف وح لا يصح هذا الجواب اذ لا يجوز ان
يقال يعقل الباري معدوما او متحيزا دون ان يعقل العالم كذلك فقال
الا اذا جوز الخ ومجرد الجواز يكفي للجواب ولم يكف في الاعتراض مع ان
ما يستفاد مما نقل عن شرح المواقف كما سيظهر لما قال المعترض على قوله لا
يقال الخ من لزوم عدم صدق تعريف الغير على الوصف باثبات كون الوصف
مما يمكن انفكاكه عن المحل سيظهر ايضا لما قالوا في تعريف الغيرية او يلزم غيرية
الصفات القديمة بعضها مع بعض بل بالنسبة الى موصوفها ايضا ولو اعتبر
الخ قال في شرح المقاصد فالتزموا ذلك وقالوا المتغايران الموجودان
وانهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب
والابن والعلة والمعلول ضروري قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين
واما مع وصف الاضافة فليسا موجودين فكيف يكونان متغايرين والتغاير
عندهم من خواص الموجود ثم كلامه اقول يمكن ان يعالج عدم التغاير
بين الانسان واجزاءه العشرة وآحادها وسائر امور التي بينها كلية
وجزئية او ما في حكمهما وبين الصفات والذات باعتبار الاضافة فيقول
ان وصف الاضافة ان كانت خارجة فلم يثبت عدم المغايرة بين الكل

والاجزاء من حيث اجزاء ولا بين الصفات والذات من حيث انها
وان كانت داخلة يلزم ان لا تكون الانسان والعشرة واخرهما
بل كل كل وجزء من وصفه وموصوف امور موجودة في الخارج
لان الاضافة من المعدومات والعدام الجزء يستلزم لانعدام الكل
ويلزم ان تكون غير الوحدة والعدد وجزء من مراتب الاعداد
في مثل عشرة ولم يذهب الله احد هنا بل بل بين الكل الغير فيتبع
ان اللازم عدم الغيرية بين الغير بملاحظة تلك الاضافة المعدومة
فبطلانه مما دل الغيرية من خواص الموجود ولذا عرف في الموجود
الغير انه موجود ان جاز انفكاكهما في الحيز او العدم وقوله فان
قيل لم لا يجوز الخ قال الايضاد بعد تعقله هذا اشارة الى الجواب
عن قوله هذا في الطرح التفصيلي ثم كلامه في قوله اشارة
الى انها عبارة وقوعه في هذا المقام منع للزوم رفع التفصيل
واصله تحقيق الذي لصاحب المواقف في ما قالوا انه لا هو ولا غيره
حيث قال لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في
الحمل ولو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه
بحسب المفهوم لم يعد بل لم يصح لامتناع النسبة بدون الطرفين الا منه فلا بد من
ان تكون بينهما اتحاد من وجه واختلاف من وجه والتغاير بحسب المفهوم
الخ اي المعتبر في الغيرية انفكاك كل منهما عن الاخر في التعقل وملاحظة العقل
من حيث انه ملحوظ له ومفهوم له لا ان تكونان موضوعين بمعنى واحد

فلا يتجه ما قاله المحشي يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة
لعدم افادة الحيوان الناطق كما ناطق الاشكال بقولنا الانسان حيوان
ناطق اذا لوحظ حيثا ما لكنه فلا يحتاج الى ان يقال المراد ان الافادة
يدور على المغايرة ولا يحصل بدونها ولا يتجه ايضا ما قاله المحشي المتبحر
نور مرقده نعم يتجه ان لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا
بالملاحظ بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك وايضا لا يتجه ما قاله نور مرقده
بناء ان الافادة قد يحصل مع الاتحاد اذا اعتبر في عقد الوضع ما هو
اعم مما اعتبر في الحمل كالامكان في الاول والاطلاق في الثاني
اذ ح يتحقق التغاير ذهنا لان الموضوع امكاني والمحمول فعلي مثلا
ثم كلامه وانما لم يتجه ذلك بما حررناه لانه نور مرقده قال تغاير
الذهني والمراد تغاير المفهومي سلمنا الا انه كاف في حصول الفعلي
غاية الامر انه لا بد ان يحمل بقولهم لا بد في الحمل من المغايرة للمعد على
المغايرة بين الامرين الذين هما الطرفان في الجملة والمآل هما العقدان
لا الموضوع والمحمول الذي طرف النسبة الحكمية بكيفية الاطلاق مثلا وايضا
يندفع اشكال اوردوا التحقق افادة الحمل مع اتحاد مدلول اللفظين في
قولنا الكلي كلي اذ الموضوع هو الكلي من حيث هو هو والموضوع
في الطبيعة مطلقا الطبيعة بشرط تشخص الذهني حتى قال الشيخ في الشفاء
احد قسمي التشخص هي الطبيعة فيكون المفهوم والملحوظ في طرف الموضوع الكلي

باعتبار عروض التشخص الذهني له والمفهوم والملحوظ في طرف المحمول الكلي
من حيث هو هو فلا احتياج الى ان يقال الكلام في الصفات المتغايرة
هذا انما يصح في الجملة يعني لو كان المراد بالصفات المشتقات لا يبعد في
توجيه كلام المشايخ لان كلامهم في المبادي وان كان المراد المبادي
فلا يصح على تحقيقهم فانهم قائلون بان هوية كل من الصفات غير
الذات ولذا لا يصح حمل المبادي مواطاة ليس في كمال البعد ان
يقال يجوز ان يكون مراده توجيه كلام المتقدمين وفي كلامهم احتمال
بل انسداد من تشنيعهم بل تكفيرهم بمنكر الصفات ان يكون المراد المشتقات
ولا يكون مقصوده توجيه المتأخرين منهم والتصريح بكون المراد المبادي
انما يكون مسلما عنهم   ولا يخفى ما فيه لان مغايرة الشيء لشيء لا تستلزم مغايرته
لكل جزء من اجزائه حتى يلزم ما ذكره من مغايرة احد البعض
العلم اعلم ان مطلق العلم على وجه ينطبق على قول جميع الطوائف
هو ما ينكشف به الشيء مطلقا قال في شرح المقاصد والذي استقر عليه
راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند المجرد
اما بنفسه او بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء في المدرك او في آلته التي
بها الادراك وذلك العلم على نوعين حضوري وحصولي اما الحضوري
وهو ان التحقق عند المدرك لا يكون غير التحقق في خارج المدرك اي لا
يكون للمعلوم ان يتنوع كونين متغايرين بالذات كون في المدرك وكون
في الخارج بل الحكم يكون واحدا وهو كون خارجي غاية الامر ان

ذلك

ذلك الامر الشأن المكون من حيث انه شاهد يسمى عالما ومن حيث انه مشهود
يسمى معلوما ومن حيث ان الشهود به يسمى علما واما الحصولي فهو ان يكون
التحقق عند العقل غير التحقق في خارجه بان العقل يجوز له كون من كون له في
العقل وكون له في غيره وان كان الكائن في مرتبتين بالذات
واحدا وهو اعم من ان يكون كونه في غير العقل محققا او مفهوما
كعلم النفوس بغير انفسها وصفاتها وادراكاتها سواء كان بطريق
النزع كعلم النفس بالماديات كالحيوان فانه منتزع من افراد الخارجية
او يكون صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له
اصلا كادراك المعدومات او صورة حاصلة في آلات كالاحساسات

متحصلة في العقل غير منتزعة
الى الانتزاع من حقيقة
خارجية لكونها
صورة

ثم اعلم انه يلوح من التلويحات مما نقل شيخ المقتول عن ارسطو
مما قال في جواب سؤاله عن حقيقة العلم وذلك السؤال والجواب وقع
بينهما في العقبة النومية واورد تفصيل ذلك المقام في التلويحات ان
علم الله تعالى من قسم الحضوري ومحصل دليل ذكره ان علمك بذاتك
وبذاتك ليست بصورة حاصلة بالفعل لان الحاصل فيه لا يكون الا كليا بل
بحضور نفسك بعينها وبدنها وعدم غيبتها ولو كان لنا تسلطا على
غير بدننا بطريق تسلطنا على بدننا يكون ادراكنا لغيرنا بطريق الحضور من غير
حاجة الى نزع صورة ولا شبهة لاحد في ان سلطنته تعالى متناول لجميع
المفهومات كما قال تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا
في الارض وقال محقق الطوسي في شرح الاشارات العاقل كما لا يحتاج

فی ادراک ذاته الی صوره غیر حضور ذاته التی بها هو هو فلا یحتاج
ایضا فی ادراک مایصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر صوره ذلک
الصادر التی بها هو هو واعتبر من نفسک انک تعقل شیا بصورة
تتصورها وتستحضرها فهی صادره عنک لا بانفرادک مطلقا بل بمشارکه
ما من غیرک ومع ذلک فانک لا تعقل تلک الصوره بغیرها بل کما تعقل
ذلک الشیٔ بها کذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان یتضاعف الصور
فیک بل ربما یتضاعف اعتباراتک المتعلقه بذاتک وبتلک الصوره
فقط علی سبیل الترکب واذا کان حالک مع ما یصدر عنه لذاته من
غیر مداخله غیره فیه ولا یظن ان کونک محلا لتلک الصوره شرط فی
تعقلک اياها فانک تعقل ذاتک مع انک لست بمحل لها بل انما کون کونک
محلا لتلک الصوره شرطا فی حصول تلک الصوره لک فی الذی هو شرط
فی تعقلک اياها فان حصلت تلک الصوره لک بوجه آخر غیر الحلول
فیک حصل التعقل من غیر حلول فیک ومعلوم ان حصول الشیٔ لفاعله
فی کونه حصولا لغیره لیس دون حصول الشیٔ لقابله فاذن المعلولات الذاتیه
للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غیر ان تحل فیه فهو عاقل اياها من
غیر ان یکون هی حاله فیه لعل التالی یعتمد لامکان ان یکون علمه تعالی
بالاشیاء حضوريا واللاحق ان ذلک الممکن واقع فتامل منه لعل السابق
علی قوله اقول اشاره الی محمل ما فی التلویحات وهو یکفی للمتحدس الان
للمتمدل لا یحصل منها الا امکان ان یکون علمه تعالی حضوريا وقوله

[illegible]

فاقول الى قوله ثم لما كان بعد لكونه عالماً بالموجودات الخارجية
بالعلم الحصولي وقوله ثم لما لاح بعد تعلق علمه الحضوري بجميع المفهومات
واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته تعالى وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول ومغايرا له وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول الواجب اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ثم كلامه
اعلم انه يفهم من كلام شيخ القيصري في شرح الفصوص ومن كلام ابن سينا
ان علمه تعالى بالاشياء حصولي والدليل عليه اشتمال علمه للمعدومات
وللموجودات قبل وجودها الا ان ما يستفاد من كلام المحقق الطوسي يدفع
ذلك لان صور المعدومات حاصلة في المفارقات او علمها بالحصول

في غيرها بها وصفاتها معلولا بها والواقع ان علمها ازلية لانها لفعل

من كل الوجوه وتلك الصور امور موجودة معلولة له تعالى فيكون

حاضرة عنده تعالى ازلاً واقول يمكن ان يستدل على ان علمه تعالى

حضوري بانه تعالى موجود باتم مراتب الوجود على جميع المذاهب

وهو وجود الذي يكون مقتضى الذات بل الذات فاتصافه بالعلم

الذي هو من متبعات الوجود يكون بالاكمل والحصولي بالنسبة الى الحضوري

انقص في الكشف الا ترى ان النفس المدرك التي يكون علمها بها اتم

من سائر معلوماتها معلوم بالعلم الحضوري ثم اعلم ان ما قاله الاستاد

تعمد لغفرانه ان العلم الازلي هل من قبيل التصور او التصديق ومتقض وفيه

تأمل ثم كلامه لعل ان يكون شارة على كون علمه تعالى حضوريا وقيل الحضوري

كلها تصديقات وقيل كلها تصورات وقيل متقض فلا يتجه ان لا وجه

للترديد لتعين الثالث ويحتمل ان يكون وجه امره بالتامل ان في الحضوري

هل يقال التصور والتصديق ام لا لشهرة انهما قسمان من الحضوري لا الا ان

للتامل احتمال وجه آخر فلا تغفل ازلية لما كان المراد تعريف صفة علمه تعالى

لا المطلق زاد قوله ازلية او لان علمه تعالى مغايرا بحسبه تعلم الممكنات والازلية

متغيرة في حقيقة فان قيل يصدق على علم العقول بل الافلاك فلا بأس

عند المشائخ الازلي غيره تعالى المعلومات اي من شأنه ان يعلم او ما يكون معلوما

للممكنات ولو بالوجه فلا يلزم الدور مع ان المعلوم موقوف على العلم بمعنى

المصدري لا علم المعرف الذي هو صفة الموجودة في الخارج اعلم ان المشهور

مس

من مذهب الجمهور ان الواجب تعالى وجميع الممكنات الموجودة والمعدومة
والممتنعات معلومة له تعالى وعبارة الشارح تدل على ذلك اذ اورد
متعلق علمه تعالى بالجمع المحلى باللام والجماعة للاستغراق ولذا فسره الاستاد
بقوله بعد اي المعلومات تماماً من شأنه ان يعلم موجوداً كان او معدوماً ممكناً
كان او ممتنعاً الا انه يستفاد من تحقيق بعض محققي اهل الكشف ان الممتنع
ليس له استعداد علمه تعالى بذاته بل كل ما تعلق علمه تعالى فهو ممكن كيف
لا وليس حقيقة الممكنات الا الصور العلمية الالهية ونقل بعض تلامذة
افلاطون عنه ما يستلزم لذلك حيث قال مراده بقدم العالم قدم الاعيان
الثابتة وهي الصور العلمية الالهية التي هي حقائق الممكنات ويظهر من الشفاء
ايضاً ان الممتنعات بذاتها لم تحصل في علم المبادي بل علمه تعالى بها باعتبار
ان الشخص العاقل يعقلها واما عندنا فمحل الخلاف في التعميم لقولنا معناها ان
لم يذهب احد من المحققين الى عدم التعميم مطلقاً الا ان عند البعض معلومية
بعض الاشياء هي المعدومات بنفسها وعند البعض باعتبار تعلق علمه تعالى
بها باعتبار حصولها في الجواهر المعلولة له تعالى كما نقلناه في الصدر لكن
على هذا التقدير لا يكون علمه تعالى محيطاً بطريق الحقيقة اذ لم يتعلق بنفس
المعدومات لانه لم يقل احد في احساسنا لصورة زيد مثلاً بحصولها في
قوة الباصرة ان زيداً ليس بمعلوم لنا لذاته واقوى ادلة تعميم علمه تعالى
على المشهور ان علمه تعالى مقتضى ذاته ونسبة ذاته بجميع الاشياء
على السواء فتحقق العلم بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح وان الجهل نقص

نقض قبل عدم لياقه النقض يجوز ان يكون ما نحن فيه كما ان عدم لزوم
الممتنع ما لتعلق الا بحادثة فلزوم كل من المفسدتين يكون كل ممتنع
عند تعلقها لا يخفى ان التعريف قديم بدون ذلك القيد وارادة لذ
ما هو المشهور من الحكماء من انه تعالى ليس بعالم على الجزئيات الحادثة على وجه
الجزئية والا يلزم التغير في العلم لان علمه تعالى في زمان آدم عليه السلام
بنوح عليه السلام بانه سيوجد يغير بعد وجوده بانه موجود بالفعل وانما يندفع
به لان التغير لا يلزم في ذات الصفة العلمية وانما يلزم التغير في التعلق وتعلق
علمه بالجزئيات المتجددة حادثة وعلى تقدير ان لا يكون صفة العلم متجددة بدون
التعلق لا يلزم من حدوث تعلقها بالحوادث حدوثها اذ يكفي لتحققها في
نفس الامر تحققه تعلقه بمعلوم وعلمه بذاته وصفاته ازلية بل بالمتجددات ايضا
باعتبار انها ستوجد ولذا قال الاستاد بقيد بقوله ان علمه تعالى بالمتجددات
على وجهين علم غير مقيد بزمان وهو بانه ازلا وابدا وعلم مقيد بالزمان
وهو علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدوا والعلم لا يتغير باعتبار الذات ويتغير
من حيث الاضافة ولا فساد في ذلك ثم كلامه لا يخفى ان حاصل هذا
ان علمه تعالى بجميع الاشياء متعلق في الازل الا ان بالحوادث يتعلق
في الازل على وجه الكلي وبعد وجود الحوادث يحصل له تعالى علم بها على
وجه الجزئية ولذا قالوا العلم بالوقوع فرع الوقوع والتصالهذا قالوا
ان التشخص والوجود في الخارج والهوية شرط لتعلق علمه بالحوادث فان
قيل ان هذا التصا نقض علينا ثم لان الجزئيات ليس لها استعداد معلومية له تعالى

علما لزم

على الوجه الجزئيه و هذا ليس نقصان له تعالى كما ان للممتنعات ليس استعداد
قبول الوجود قال الاستاد تغمده الله بغفرانه فى عقايد الفارسيه قال افضل المتاخرين
امير صدر الدين محمد الشيرازى ان قول الامام بتكفير الفلاسفة فى تلك المسئله
ليس بصواب لانهم لم ينفوا اصل العلم و المعلوم بالضروره ليس الا اصل
عالميته تعالى ولنا فى هذا المقام الحاوى كثيره اعتراضا وجوابا اوردناه
مفصلا فى الرساله الاكبرية و القدره قال الاستاد تغمده الله بغفرانه قدم العلم
عليها لعموم تعلق العلم ثم كلامه الظاهر ان يكون مراده تغمده الله بغفرانه ما هو
المشهور من عموم تعلق العلم لتعلقه بالمعدوم بل الممتنع ايضا الا ان على
هذا التعميم على تقدير كون علمه تعالى حضوريا غير ظاهر لان علم الحضورى
عين الوجود الخارجى الذى للمعلوم الا ان تقال صور المعدومات حاضره
عنده معروفه قد سلفنا ان ذلك يستلزم لمعلوميه المعدومات و الجزئيات
مع انه يجوز ان يكون مراده تغمده عموم الزمانى دون المادى وبيانه
زمان تعلق العلم العلم اسبق لتحقق تعلقه فى حال العدم لكونه تعالى مختارا
صفة ارليه موثره عند تعلقها بجانب اى لها مدخل فى التاثير وترتب الاثر
والا فالموثر هو الذات فيه ان الماتريديه من القائلين بالتكوين فعلى مذهبهم ترتب
الاثر يتعلق التكوين لا بتعلق القدره بل على مذهبهم ليس تعلق القدره
الا ازليا فلا يترتب عليه الاثر والا يلزم قدم الاثار القادر ايضا تعالى
قيل انه قسر على رايه و هو ينطوى تابع للاشعرى و قيل مع قدم تعلقها
لها مدخل تام فى التاثير وانها لما كان الامر فى صفة الموثريه حتى يسمع كثيرا

ان القدره هى المؤثره وقال المحشى المراد جعلها ممكن الوجود من الفاعل
اقول ان امكان الاشياء ليس بمجعول الا ان يقال المراد صحة
تاثير هذا الفاعل المخصوص وفيه ان تسميته مثل ذلك تاثيرا فى المقدور
بعيد اللهم الا ان يقال بسبب تعلق القدره وحدوث الاستعداد وتصرف
الفاعل فيه يطرء حالة جديده فى رعايا مملكة اخذ ملكا قبل التصرف
فى تلك المملكة تامل الحيوة انما اخرت مع انها مقدم بالذات كما شاهد
من تعريفها بانه ما يصح العلم والقدرة لان المقصود الصفات الفكر الكسب فى تعريفها لمزيد
مدخلية العلم والقدره فى كونه تعالى صانعا للعالم مع ان تقدمها ولو
بالذات فى الواجب ممنوع توجب صحة العلم اى باعتبار حقيقتها العامة موجب
للصحة ولا ينافى لذلك كونها فى البارى تعالى مع العلم دائما مع
ان كونها دائما مع العلم لا ينافى لان يكون ايجابه لا يكون الا للصحة
فان قيل هى موجب لصحة القدره والبصر والسمع ايضا فما وجه التخصيص بصحة
العلم قلنا لما كان فى الثمرات ايجابها لاحدها كافيا ولتسهيل الى
تعيين الطريق فصح التخصيص مع ان يكون عموم القول بالعلم وعموم متعلقه
وقول البعض انه امام ائمة السبعة يصلح ان يجعل مخصصا وذهاب الحكماء
وبعض المعتزلة الى انها تقتضى صحة العلم والقدره ايضا نحو مما لم يرجح لما
اختاره بالتخصيص بالعلم هذا اعلم ان عصام الملة والدين نور مرقده
كتب بعد قول الشارح صفة ازلية توجب صحة العلم لا تقتضى صحة العلم والقدره
كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت تقتضى صحة العلم لكان صنعه تعالى

بالحوه

بالحيوة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى قوله حياً انه صحيح العلم
ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام
وجه مع ان سائرها مما لا يكون لغير الحي وبهذا ظهر ان مدفع شيخي
بهذا المقام لي ولم يقل بوجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره
في تعيين الحيوة ثم كلامه اقول قد سلمناه بيان وجه لجعلها صحة العلم
والقدرة دون صحة السمع والبصر والكلام ولما كان كون الحيوة
نفس الصحة مذهب غيرنا فليس مما يليق ان يقال لم لم يعرفه به حتى
يحتاج الى تصديع الجواب فلا يكون المراد ان الشيخ لم اراد في
التعريف لفظ يوجب ولم يكتف بالصحة كما هو مذهب المعتزلة والحكماء
وان كان مراده من اول الامر انه لم لم يعبر المتكلمون الحيوة بصحة
العلم والقدرة وعدلوا عن طريق الحكماء والمعتزلة السابقة عليهم
ويكون الغرض من قوله اذ لو كانت نفس الصحة ابطال مذهبهما فلا
ينفع المذكور في الزامهم ما لم يذكر دليل على ان ليس الحيوة وصفاً له
تعالى باعتبار متعلق وان يكون الحي بمعنى يصح العلم باطل مع ان
لزوم ان يكون وصفه تعالى بالحيوة وصف بحال المتعلق ويكون معنى
قوله حياً انه صحيح العلم مم اذ يجوز ان يكون المراد بالصحة الامكان
الاستعدادي واستعداد العلم صفة للعالم لا للعلم والقوة بمعنى القدرة
وفيه اشارة الى الترادف الا انه اورد الحيوة بينهما تنبيهاً على ان
للحيوة بالنسبة الى القدرة وجهين احدهما التاخر لكون القدرة ملاك الامر

فى التصرف والهداية التى كمال الاهتمام فى المقام عليهما وثانيهما انه لعدم
على القدرة بالذات السمع والبصر لعدم السمع مع اوائه البصر واسرفيه
المبصر هو المط واقدمه محلها فما يتصور فيه لعدم المكانى للاشارة
الى ان مدار الاسلام مبنى على السمع وان السمع مدار تحصيل كمالات
العلمية واحاديها الى الغير عادة ولان اشاهما ليس الا بالسمع على
المشهور والوجوه المذكور فى تقديم البصر ثم فى المخلوقات والواقع
فى كلامه تعالى هو السميع والبصير قال فى شرح المقاصد نقلا عن
الامام الرازى انه لاخفاء فى ان المتصف فى هذه الصفات اكمل ممن
لا يتصف فلو لم يتصف البارى بها لزم ان يكون الانسان اكمل
منه تعالى عن ذلك علواً كبيرا ولا يرد عليه النقض بمثل المماشى والحسن
الوجه لان استحالته فى حق البارى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر
ثم كلامه رحمه الله عليه اقول كما ان على معنى المشهور المشى والحسن الوجه
وامثالهما مما يعلم قطعا استحالته بالنسبة اليه تعالى فكذا الحال فى السمع والبصر
ولما يجوز العقل ان يكون له بصر على وجه يليق به علم لا يجوز ان يكون
له المشى وامثاله انصا ليس فى كمال العقد ان يقال لما كان لكونه تعالى
سمعا وبصرا مدخليه تامة فى حفظ الخلق العصمة عن ما يصر هم فى العقبى بناء
على ان ما يحصل بهما بلا واسطة اتم مما يحصل بالعلم المقابل لهما وورد السمع
والبصر فى كتاب الله وكتاب رسول الله فى كثير من المواضع اسمهما بخلاف
المشى وامثاله اعلم انه قال الثانى فى شرح المقاصد قال امام الحرمين

الصحيح المقطوع

الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري باحكام الادراكات
الاخر اعني ادراك الطعوم والروايح والحراره والبروده واللين
والخشونه اذ كل ادراك منها صفة كمال اه مما دل على وجوب وصفه بالسمع
والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم تقدس البارى
تعالى شانه عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصال تعالى
الرب عنها ثم كلامه اقول ان التحقيق ان الحكم باتصافه تعالى
بالبصر والسمع هو الشرعي لا العقلي ولذا لم يثبتها الحكماء ودلالة الشرع
والخبر على وجوب وصفه تعالى باحكام ادراكات المتعلقه بساير المحسوسات
محل نظر الا ان يقال هذا مبني على القول بانهما يعقل الكون اضداد هما
نقصا والموصوف بهما الكمل وقد نقلنا عن الامام ذلك مع انه
يمكن ان يقال ان ثبوت الوصف بهما نقلي اما وجوب وصف البارى
باحكام ادراكاتهما عقلي وبينهما فرق نعم يمكن ان يقال ههنا ايضا
ان السمع والبصر ايضا على المشهور يدلان على اتصالات تعالى الرب
عنها ولو حملا على الغير المشهور بمعنى الذي لا يقتضي ذلك فلم لا
يجوز مثل ذلك في ساير المحسوسات ايضا اللهم الا ان يقال لما دل
الشرع بها لزم علينا التوجيه والخروج عن الظاهر بخلاف الباقي فتدبر
الخ والامام لعل فيقلم ايما لرد الحكماء الاسلاميين والكعبي وابي الحسين
البصري لانهم قالوا انهما عباره عن العلم بالمبصرات والمسموعات الا
ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اسم الاخر فيدرك ادراكا تاما على

سبيل التخيل والتوهم اول اى ادركه تعالى بهما ام من العلم المتعلق بغير
المحسوسات بالحس الظاهر والباطن وليس بطريق التوهم والتخيل بل اتم
منهما الصادق لئلا يلزم النقص ادركه تعالى بما يمكن ان يحجبه الانسان
بالبصر او السمع عن ادراك الانسان واحساسه وما حررناه اولى
مما حرروا استدل عليه عصام الملة والدين نور مرقده يعنى ليس علمه تعالى
بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخييل لان العلم
بغيبتهما عن الحس ولا بغيبة المحسوس منه تعالى وفيه ان ذلك ما دام وجود
المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته الله تعالى كنسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون
علمه تعالى كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس تم كلامه اقول لما قلتم ان نسبته
الله تعالى كنسبته قبل الوجود نسبة وعند المشايخ فيه على المشهور منهم بطريق لكنه
محل كلام ان يكون كعلمنا بعد الاحساس لانه بطريق التخيل وفيه على
وجه الجزئية وبما حررناه وعللناه ورود لذلك اذ ليسا بعد العدم مما يمكن ان يسمع
ويبصر مع انه يمكن ان يقال لم يكن صفاته زمانيا وليس بالنسبة اليه وصفاته تعالى
ماض ومستقبل كما حقق فى القول بعائشة ادراكهما قبل الوجود وبعد الوجود معا
حال الوجود غير متصور الا ان يقال مبنى كلامه نور مرقده على ما هو المشهور
من المتكلمين من القول بحدوث تعلق علمه تعالى بالحوادث والصافى بما حررناه لا احتياج
الى ان يقال ان ذكر التوهم استطرادى كما قاله نور مرقده فى دفع التوهم
ان يكون المسموع والمبصر موهوما بعد لانه لا يكون الا فى المعانى الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات   الارادة اعلم انه قال فى شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء على جميع

الزمه

الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الاخيار
ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة
مع ملاحظة ما للطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الذي يريده لكن الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة
زائدة على الذات قائمة به وعند الجبائية صفة حادثة قائمة بذاتها لا في محل وعند الكرامية
صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون
الفاعل ليس ساهيا ولا مكرها وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته
بفعله العلم بالمصلحة وبفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما
في الفعل من المصلحة تم كلامه ثم قال في مقام التفصيل وذكر كل منها مفصلة مع
ما ينبغي ان نذكره ومنها قول النجار ان ارادة الله تعالى لفعله كونه غير مكره ولا ساه
وبفعل غيره هو الامر به تم كلامه فما قاله مذهب النجار في مقام التفصيل ظاهره
ليس على طبق الاجمال الا ان يخص المذهب بعض الذي مذكور في مقام التفصيل كما
يستلوح من كلامه في شرح العقائد ايضا وذلك الا ان في مقام الاجمال الذي المقصود منه
ضبط المذاهب على وجه يمتاز بعض عن بعض لا اقتصار الا بما يعتد الاشتهار هو
كون الارادة عنده كونه تعالى غير مكره ولا ساه اما كون ارادته تعالى في فعل الغير
امره فلا دخل له في التميز اذ عند الكعبي ايضا كذلك في الحي الظاهر لا حاجة الى ذكره
وليس وجه لتخصيص ذكره في تعريف الارادة دون تعريف سائر الصفات كما لا وجه
لذكر الحي دون العالم لوجب التخصيص في عند تعلقها لان نسبتها في نفسها بدون التعلق
بالفعل والترك سواء قال المحشي واعترض عليه بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين

فيحتاج الى مخصص فيتسلسل والا لزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها التخصيص
مع استواء النسبة الى القدرة لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا نسلم انه يرجح
بلا مرجح ثم كلامه اقول قد حقق الشارح في شرح المقاصد ما فرق بين الاختيار
والارادة بان في الاول لا بد من ملاحظة الطرفين وكان المختار ينظر اليهما
ويميل الى احدهما وفي الثاني لا يلزم ملاحظة طرف الآخر اتصافه بحيث مرجح
يرجح ذلك الطرف عليه مع انه يمكن ان يقال يستويا في محله لعدم امتناع الترجيح بلا
وفي المقام بناء الكلام على اصلهم واصل اعتراض المحشي ورسالة ما اورده
النسبة في شرح المقاصد حيث قال قيل سواء الا انه لكنه سيظهر لك مما سنكشفه
التعلق وانت التحقيق معنى الصفة قبل تعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت التخصيص
دون وقت آخر يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن الذي في نفس ذاته
رجحان طرف بلا مرجح فيلزم التسلسل في الارادات واجيب بانها تعلق بالمراد لذاتها
من غير افتقار الى آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح
وليس هذا من قبيل وجود الممكن بلا موجود وترجيحه بلا مرجح في شيء هذا الحاصل ما ذكره
في شرح المقاصد ولعله للاشارة الى هذا ترك قيد التعلق وانتساب التخصيص الى نفس الصفة
فان قيل حقيقة هذا الجواب وماله راجع الى ان تعلق الارادة بالمراد وتخصيصه بالوقوع
لا يحتاج الى امر خارج فيكون التعلق مقتضى ذات الارادة التي هي مقتضى الذات فيتجه
الاعتراض بلزوم كون افعال الله تعالى بالايجاب لان ذاته تعالى مقتضى للصفة الارادة
للتعلق المستدعي لوقوع المراد بالفعل فيلزم ان يكون جميع الافعال منه تعالى بالايجاب
قلنا لا نسلم ان يكون كون تعلق الارادة وتخصيصه بالوقوع لا لامر خارج مستلزما

لان يكون التعلق الى الجانب المعين مقتضى الذات الا انه يكون استعداد العالم للتعلق بكل واحد
من الطرفين مقتضى الذات مع الصفة الارادة اى تلك الصفة يكون فى ذاتها بحيث
يمكن لموصوفها من حيث ان موصوفها ان يرجح لاحد الطرفين بدون مرجح الطرفين
ثم اعلم انه قال الاستاد وتمد بغفرانه واعترض عليه بانه ان جاز تعلقها بالطرف الاخر
عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح وان لم يجز تعلقها بالطرف الاخر لزم
الايجاب المنافى للاختيار اجيب بان اللازم الايجاب بشرط الارادة وذلك لا ينافى
الاختيار بل يحقق لها ثم كلامه اقول لا يقال فى الجواب الجواز بالاخر لا ينافى
لان يكون المرجح فى ذلك الطرف فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول لما لم يكن
الامتناع فى جانب الاخر فلا يكون الواجب ان يقع ذلك الطرف فيمكن بالامكان
الخاص وجوبه فوقوعه يكون بلا مرجح فى وقوع المعلول لنفسه الصادر يلزم ذلك لان الشيء
مالم يجب لم يوجد فوقوعه الذى لا يكون بدون الوجوب ووصوله الى الوقوع
الصادر فيصح ان يقال يكون بلا مرجح وان جاز طرف الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح ثم اقول
الجواب بان اللازم الايجاب بشرط الارادة انما يتم الا اذا كان المراد بالجواز
عند تعلقها باحد الطرفين الجواز بشرط تعلق الارادة وتوهم الجواز ان لا يكون المراد
ان يكون بشرط المشروط بل يكون المراد به بشرط الوقت يمكن ان يقال فى الجواب عند تعلق
الارادة لابد من تحققها لامتناع وجوده بدونها لانه اضافة منتزعة العقل عنها وعند تحققها
فى نفس الامر فيصح ان يقال عند التعلق بطرف ان لم يجز التعلق بطرف الاخر انما يلزم الايجاب
بشرط الارادة ولو قيل اذا كان احد من التعلقين غير لازم يلزم الاحتياج الى
مرجح فيلزم التسلسل وان كان لازما للارادة ومقتضى ذاتها والحال ان الارادة

والتخصيص بطرف المعين
مقتضى الذات حتى يلزم
الايجاب للجواز ان
لا يكون التعلق
م

لازمه للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لان لازم اللازم
لازم يمتنع انفكاكه عنه ايضا بالقطع في لزوم الخارجي اي الوجودي فلما ان ارادة
نفي القدرة نظرا الى ذاته تعالى من غير مدخلية الارادة فالملازمة ممنوعة وان
ارادة لزوم نفي القدرة بشرط الارادة فبطلان التالي ممنوع قال الاستاد
نعمه بغفرانه وقد يقال ان اللازم بالشرط كاللازم البحت فلا يظهر ثمرة الخلاف
من الفلاسفة والمتكلم بالقول بالايجاب والاختيار ثم كلامه اي اذا كان الشرط
لازم للذات كما فيما نحن فيه لان الارادة لازمة لذاته تعالى فلا فرق من
اللازم بالشرط واللازم لذات البحت فلا يكون فرق من المذهبين اقول لعله
اشار نعمه بغفرانه بمجانبة هذا الاعتراض بايراد لفظ قد يقال ووجهه ان اللازم
على مذهب المتكلم احد المتعلقين لا على وجه الخصوص الا ان في تحقق كل منهما
لا احتياج الى مرجح لكون صفة الارادة من شأنها الترجيح الى حد الوقوع بطرف
وان لم يكن مرجح غيرها فيصح على مذهبهم كل من الفعل والترك بخصوصه بالنظر
الى الذات ولازمها ايضا اما على مذهب الحكماء فاللازم للذات هو التعلق بالفعل
بخصوصه ولذا قالوا ان الحكماء قائلون بان الله تعالى لو شاء فعل ولو شاء
ترك كما يقول الا ان مقدم الشرطية الاولى واجب الوقوع ومقدم الثانية ممتنع
الوقوع للعقل عندهم وهو علم الازلي بنظام الكل على هذا الوجه الواحد الذي
وقع فلا يصح منه الترك والمقدمتين ممكنين على مذهبنا مع استواء الخ اعلم ان
قوله مع استواء النسبة الى قوله بانع الوقوع مما لا دخل له في اصل التعريف باعتبار
الجامعة المانعة الا انه ذكره لكون مع ما يستفاد من التعريف بملاحظة بعض المقدمات

المشهوره

المشهورة مبتدئاً بصفة الإرادة وتفصيل دليل إثبات الإرادة أنه قد ثبت أن الله تعالى
صانع للعالم ومن البيّن أن الاحتياج في الصنع الى العقد بعضان لا بد له
الصانع عنه ولا بد في إيجاد الحوادث من مخصص لكون مرجحاً لوقوع البعض
دون البعض وفي وقت دون وقت وليس محل الاشتباه لا جدال لا يتصور
كون ذلك المرجح هو الحيوة او السمع والبصر وما يتوهم في بادي الرأي
ان يكون هو القدرة او العلم بالوقوع كما توهم البعض فقال لا يصح الأول
للاستواء لأن عدم زيد الموجود أيضاً مقدور الله تعالى ولا الثاني
لكونه بعد الوقوع فثبت أن مع الصفات السابعة لا بد من صفة أخرى
لتكون مخصصة ولا نعني بالإرادة إلا تلك أما التكوين والكلام فلم يستدل عليهما
فلم يذكرا بعد وبعد ذكرهما واستدلالهما نعلم أن مع سائر الصفات حتى الإرادة
لا بد منهما كما سيظهر فلا احتياج إلى ذكرهما ههنا فلا يتجه ما قاله المحشي المتبحر نوّر
مرقده أنه إشارة إلى دليل إثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد أن ينضم إليه إثبات
نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين حتى يثبت أن استواء نسبة التكوين
غير مسلم عند مثبتيه كيف مع أنهم أثبتوه بأن نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد
من التكوين ثم كلامه مع أن قوله مع أنهم أثبتوه الخ لا ورود له على الشيخ لأنه يدعي
ويجوز أن يكون مبنى كلامه في هذا المقام على مذهب الأشعري النافي للتكوين
ثم اعلم أنه قال الأستاذ تغمده الله بغفرانه في عقائده الفارسية والأحسن في الاستدلال
على إثبات الإرادة أن الفاعل المختار أكمل وأتم من موجب قال زبدة المتأخرين علامة
الدواني قدس سره قد يدعي الحكماء أن الفاعل بالإيجاب أتم وأعلى من المختار لأنه في

فاعليته محتاجة بدواعي الاختيار وباعثه وبهذا الاحتياج يعترض قال الفاضل المشتهر بخواجه
مولانا الاصفهاني ان كون الاحتياج الى الدواعي والبواعث نقصا على تقدير
الاختيار مسلم في الفواعل الممكنة اذ لها دواعي تحدث في نفسها بعد ما كان الاختيار
وفي فعل القديم ليست الدواعي محدثات بل حكم ومصالح ليست بحادثة بل قديمة
مقتضى الذات ليست بنقص والا لزم ان يكون احتياج الذات لوجوده موجب نقص
وكما ليس احتياجه الى وجوده المقتضى لذاته نقص فكذلك الاحتياج الى الحكم الذي
مقتضى الذات مقتضى ليس بنقص ثم كلام الفاضل اقول ان الظاهر من كلامه ان الله تعالى
في الايجاد يحتاج الى الحكم الا انها لما كانت قديمة مقتضى ذاته تعالى ليس بنقص الا ان
الحق انه لا الاحتياج باعتبار الحكم بل معه نظر ما قالوا في الكسب الذي للعبد بالنسبة الى
الحالة مع ان الفاعل حقيقة ليس الا الله تعالى وبعد تسليم الاحتياج الى الغير فالقول
بعدم نقصانه بعيد عن المنصف والقياس الى الوجود قياس مع الفارق لانه ليس بغير
باصطلاح المشايخ وليس غيرا اصلا على تحقيق الحكماء والصوفية قال الاستاد بعد نقله
على ما قاله الفاضل الاصفهاني اقول ليس بحق ما قال ولكن المتصلب بل المحقق ما قال
المحقق الدواني لان كمال الفاعل في استقلاله في الفاعلية في التاثير والايجاد
وليس هذا الا في موجب يكون علة تامة اي الفاعل المستقل الذات البحت وهو الوجود
المطلق الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه ولهذا قالوا اهل الكشف ان المراتب الوجود كلها
الموجودة لذاته لانها توجد بوجوده وان كان مقتضى الذات وهو مساوق لوجوده الذي
عبارة عن الاستغناء على الاطلاق ثم كلامه بعد نقله اقول لو سلم ان الاكمل في
الفاعلية ما يكون مستقلا في التاثير الا انه يستدعي الايجاب لجواز ان لا يكون محتاجا في

الافتقار

الا فعال الى الغرض وما يكون باعثا للفاعل عليه وهو غيره بان يكون مرجحا بصفة الارادة لمرجح
فى ذاتها وان كانت له مقارنة لحكم ومصالح لكونه تعالى حكيما وجوداً والاحتياج الى الصفة
لكونها ليست بغير لم ان يكون نقصا ولو سلم ان الاحتياج الى الصفة نقصا الا انه لم لا يجوز ان
ما لا يحصل الا بصفة الزائدة هى الارادة يكون حاصلا له تعالى لذاته والقياس باختيار
الانسان قياس مع الفارق لانه لحاجته الى جلب النفع ودفع المضرة حاجة دائمة يحتاج اختياره
الى باعث المرجح بخلاف اختياره تعالى لمجرد صفة الارادة بل ذاته يجوز ان يكفى للترجيح بدون ما يصير
سببا لفاعليته تعالى وان كان مقارنا لحكم ليست لها عليه وما قالوا ارباب الكشف فى وجود
المطلق بصفتهم انه تعالى فى تلك المرتبة ليس له اسم من الاسماء ولم يصح التعبير عنه بشئ كيف لا مع انهم
صرحوا بانه تعالى فى تلك المرتبة ليس بمعين ولم يثبت له الوجود والوجوب وغيرهما فى تلك
المرتبة اللهم الا ان يقال الحق انه تعالى عندهم الوجود المطلق المعرا عن جميع القيود حتى لا اطلاق
وهو فى تلك المرتبة الواحد الحقيقى الذى يصدر عنه بذاته شئ واحد هو العقل الاول المسمى بالحقيقة المحمدية
عندهم والحكم فى الرتبة لا يستدعى الحكم بحسب نفس الامر فى حين من الاحيان حتى
ان ارتفاع النقيضين فى الرتبة جائز باتفاق منا وكون تعلق العلم بالوقوع بالغائية للوقوع
قال الفاضل الخيالى رحمة الله عليه تحقيقه ان العلم التصورى عام مساو للوقوع
وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة
فيدفع قول الحكماء التابع هو العلم الا الفعال لا الفعل نعم يرد عليه ان لقائل ان يجوز ان يكون
المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة ثم كلامه اول لا يدفع المخلص على ما ان المذكور لجواز ان يقال
الكلام فى المرجح الذى يوصل الى الوقوع والعلم بالمصلحة لا يكفى لذلك كما فى الحوادث بل لا بد معه
من امر آخر يكون موصلا الى الوقوع ولذا قال السيد فى المقاصد والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد

ولا مخلص الا بيان وجود
فعل مساوى الطرفين
بالنسبة الى المصلحة من
كل وجه

في وقت كذا اساس على الارادة ثم كلامه ويمكن كيف ان يكون مصلحا للترجيح الموصل الى الوقوع في الحدث
الثوير العلم بالمصلحة الذي يكون في الازل ومن انصف عن نفسه ورجع الى وجدانه يجد ان العقل اذا
خلي وطبعه يحكم بان الفاعل بعد العلم بالمصلحة يقصد وقوع احد الطرفين وهو الارادة اقول
الظاهر كلام قول المحشي وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الفعلي لا الانفعالي ثم كلامه اذ الظ
ان يكون حاصله الا بعد بيان ان التصور مطلقا لا يصلح للترجيح فيكون المراد بكون العلم مرجحا
علم التصديق بوقوع الوقوع المؤخر عن الارادة المخصصة فيتم بطلان كون المرجح علما ولا اثر
ولكون العلم فعليا مس الحاجة الى ان يقال المراد بالعلم الفعلي العلم الحضوري الذي له تعالى
بالمعلولات وعبارة الفعلي يكون للاشارة الى ما زعمن على كون علم الله تعالى علما حضوريا
بالاشياء بمعنى ان المعلولات حاضرة عنده تعالى وليس في العلم الحس من وجوب حصول صورة المعلوم
وقيامها بالعالم كما فصل في التلويحات والمحاكمات واوردناه في بحث العلم واذا كان علمه تعالى
علما فعليا بمعنى انه متعلق بالمعلول المنبعث في ايجاده الواجب تعالى فلا يكون علمه الا حضوريا
معلوم له عنده فلو كان علم الحضوري ايضا منقسما الى التصديقي والتصوري فلا نسلم ان
علم التصديق بالوقوع فرع الوقوع والتحقيق ان العلم الحضوري ليس فيه كون في المدرك غير نفسه
الخارجي ثم اعلم انه قال الاستاذ بعد نقله ان التصديق فرع الوجود في الجملة فلا يلزم الجهل لا
حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة ثم كلامه قال الفاضل
اللاري وفيه انك قد عرفت ان التصديق فرع الوقوع في الجملة فلا يلزم الجهل ولا يكون
الارادة فرع الوقوع اصلا بل الوقوع فرع الارادة حسب ما ادعى الفاضل وهذا عين ما
قال وان كان ليس لك شعور بذلك ثم كلامه اقول لا يتم كلامه لانه لا يلزم من القول بعدم
التصديق بالوقوع في الجملة الاعتراف بان المرجح لا يجوز ان يكون العلم وانما يلزم ذلك لو كان

واده

مراده بقيد بعفرانه بالوقعة الاستماع والتوقف لا مجرد اللزوم ويجوز ان لا يسلم سماع
علم الباري وتوقعه للوقوع في الجملة وان كان مستلزما للوقوع والوقعة على
ارادته هذا المعنى قوله لئلا يلزم الجهل لان عدم لزوم الجهل انما يقتضي عدم الانفكاك مطلقا
لا عدم الانفكاك بالفعل ولا يصح سلب الوقعة بمعنى اللزوم عن الارادة اصلا لان تخلف الارادة
عن المراد كالجهل من النقائص فيكون للارادة اقتضاء الوجود في الجملة بمعنى استلزامها له اقول
ليس في كمال التعداد ان يقال على ما قاله الاستاد بقيد بعفرانه ان المراد بالوقوع في قولهم التعدد
بالوقوع ورجح الوقوع هو الوقوع الفعلي لا في الجملة كما هو المتبادر وعبارة المقاصد صريح في ذلك حيث
قال مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة وبانه سيوجد متقدم على الارادة والعلم
بالوقوع ورجح الوجود ثم كلامه لان العلم بانه سيوجد اقتضاء الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل فالتعاقل
منهما يقتضي ان لا يكون وقعه التي يقتضيه العلم بالوقوع اقتضاء يكون باعتبار الوقوع في الجملة نعم يتوجه على
المحشي مع ذلك ما اورده في شرح المقاصد وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم
الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى انه يتاخر
عنه في الخارج ثم كلامه اقول بعد تسليم ان العلم بالوقوع فرعه بمعنى ان المعلوم هو الاصل في
التطابق لانه مثال له وان لم يسلم تأخره عنه في الخارج فيتبين ان لا يكون العلم هو المرجح
المسمى بالارادة لان ما يكون اصلا في التطابق لا بد ان يكون نفسه في الواقع مقدما على
نفس ما هو صورة له بالذات وبالرتبة ولو في وجود العلم فلا يتصور ان يكون ما هو
مثال له مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على المتامل الذكي ثم اعلم انه قال بقيد بعفرانه في مقام الاعتراض
على الفاضل الخيالي وقد يمنع عموم التصور وعدم صلاحيته للمرجحية ثم كلامه فان قيل قد
اشار المحشي الى ما لا تصور من المصنف مع ذلك المنع حيث قال ان العلم التصوري عام للواقع

وغيره فلا يكون مرجحا الا انا نقول لا نسلم ذلك في جميع افراد تصوره تعالى سيما على ما قيل العلم
الحضوري كله تصوري ولا بعد في ذلك القول لان التصديق هو العلم المتعلق بوقوع ما اخبر
عنه بانه كان في نفس الامر ذلك والطان في الحضوري ليس ذلك لانه عين وجود الخارجي
وحقيقة النفس الامرية فلا احتياج الى ان يقال قد يصير سبب الترجيح امر وهمي وهو امر تصوري جزئي
نحو ان لا يتصور ذلك في افعال المتقنة الصادرة عن الحكيم العليم تعالى شانه ثم قال المحقق نوّر الله
على قول الفاضل الخيالي نعم يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله وهو العلم بالمصلحة
ثم كلامه فيه انه ان كان تصورا فعام وان كان تصديقا فيكون متاخرا عن الارادة
لان التصديق باي امر يتعلق فهو فرع وقوع ذلك الشيء والوقوع فرع الارادة والعرق بحكم
على انه يلزم الايجاب ثم كلامه والايجاب بعض افراد كون الايجاب الذي يتعلق علمه تعالى
بالمصلحة وبنظام الكل لا يحمل بعضا ثم كما ان الايجاب يتعلق الارادة ليس بعض افراده والله الموفق
اعلم ان القول بكون العلم بالوقوع هو التصديق عند الحكيم وجزء الاخر عند
الامام فرع الوقوع انما المسلم بالنسبة الى الوقوع الذي جزء الاخر من القضية وليس من
المسلم ان ذلك الوقوع فرع الارادة لان في القضايا التي محمولها ليس من العوارض
الخارجية كيف ان يكون موجودا فيه مثل الاربع زوج ليس وقوع النسبة فيها فرع
الارادة التي لا يتعلق الا بالممكن الذي يستوي فيه الوجود والعدم الخارجيين
لانحصار الوجود فيه وعند الحكماء لان التحقيق عندهم ان امثال تلك القضايا ليس معنى وقوع
نسبتها الا صحة انتزاع محمولها عن الموضوع لكل واقع عاقل ثم عقله وليس حمله محمولا بها الى
موضوعاتها بالنظر نسبة السواد الى زيد الاسود بان يكون في الخارج امر هو زيد وامر
اخر هو السواد والثاني يكون قائما بالاول حقيقة فظهر انه لا يصح على اطلاقه ان ذلك

الوقوع

الوقوع وقع الارادة فان قيل تحصل الوقوع بالوقوع الذي للواقع
في نفس الامر والخارج والمصالح والحكم التي للحكيم الذي ليس له الا الاعلام
منفعة في ايجاد الاشياء في الخارج ليس الا امور نفس امرية متحققة في
الخارج فاذا كان مرجح وجود خارجي امر منه يكون بالتصديق بالمصلحة
المذكورة وبوقوع وقوعها ووقوعها ليس الا في الخارج فلابد فيه ايضا
من مرجح وذلك مثل ان يكون المرجح العلم التصديقي المتعلق بالشيء
فقط وان لم يكن علة بطلانهما واحدة بل يكون لاحدهما الدور وللآخر
التسلسل دليل البطلان قلنا قد سمعنا ان مرجعه التصديق بالوقوع للوقوع
انما يكون مسلما في وقوع الذي جزء الاخير من العلة وذلك
الوقوع في التصديق بمصلحة وجود امور الخارجية لا يستدعي ان
يكون المحمول وعروضه للموضوع خارجيا وان يتطلب ان
يكون من احوال لها نسبة الى ما من شأنه ان يوجد
في الخارج مثلا ايجاد السحاب لمصلحة نزول المطر ونبت الشجر لا
يتوقف الا على كون نزول المطر ونبت الشجر مما يصح
ان يحكم بينهما عادة على السحاب وهو امر عقلي ليس له
ربط وتحقق في الخارج اما وجودهما في الخارج فليس مما
يتوقف عليه التصديق بالمصلحة الذي يتوقف عليه وجود
السحاب كيف مع ان المصلحة والحكمة كالفائدة باعتبار
وجود الخارجي متأخرة عما يكون ايجاده لها فتأمل ولا تنظر الى

من قال لان الع͏ـا لم لم يقال عالما لكونه سببا للعلم
بالصانع وصدور الامور عما لا يتصور عنه امثالها
اظهر في الدلالة فالحمد لله على نعمة الدالة على
كمال قدرته تعالى فما ذكر لعله ان يكون بصيغة المجهول
ويكون نكتة العدول عن المعلوم المنسوب الى المتكلم
الاشارة الى العموم فيكون المراد ان شيء المذكور
في مقام بيان معنى الارادة والمشيئة بينه على رد مذهب
المخالفين لان تفسيرهما بالصفة المخصصة رد للقول بمغايرتهما
وهو ظاهر ولكونها بمعنى سلب المذكور لانه لا يصلح
للتخصيص وهذا مما يستفاد من كلامه لو زم قدس سره من كون
المراد المذكور في مقام بيان صفات الثبوتية اذ المذكور
في مقام بيان الارادة مع ملاحظة السابق والمذكور
انما يكون والحدوث بجعلها من الصفات المذكورة الازلية
ورد القدمية بعدها من صفات لا هو ولا غيره ورد
كونه امرا اعتباريا بالكلام ثم كلامه لان ما حملنا عليه اظهر
لقربه ولا نتجه عليه انه لا يظهر وجه اختصاص الرد بالمذهبين
المذكورين مع ان ليس شيء منهما اشهر مذاهبهم او اقوى
اذ مع ملاحظة السابق يرد قول سائر المخالفين ايضا
اذ بجعلها في مقابلة العلم يرد مذهب الفلاسفة ومحققي المعتزلة

والكعبي

والكعبي وجعلهما من الصفات الازليه رد مذهب الجبائي وعبد الجبار و
متابعيهم واما لم يرد علينا ذلك اذ وجه التخصيص ان اربعة الباقية
لم يخرج بما ذكر في مقام بيان الاراده اذ العلم بالمصلحه
والعلم بالنظام الاكمل يصلح ان يكون مخصصا فلانه الاول لا يخرج
ولذا على مذهب الجبائي الاراده مخصصه فان قيل في ما قلتم الصادر دالقول الخ
الذكر الصفه في نفس تعريف الاراده قلنا لكمال ظهور
بطلانه وعدم اشتهاره لم يلتفت الى الاشاره اليه
رده لان كون المرجح نفس الذات يجب الخارج والعقل بديهي البطلان
لكمال ظهور اختلافهما عقلا والقول بعدم اختلافهما خارجا دون
عقلا عين مذهب الحكماء ومذهب ضرار عدمهما مذهب آخر
وايضا لا يتجه علينا ويتجه عليها قاله نور مرقده
انه لا نسلم ان عدها من صفات لا هو ولا غيره
يكون رداً للمعتزله اذ يجوز ان يكفي في عدم الغيريه امتناع
الانفكاك بين الشيئين مطلقا مع ان على تحقيق صاحب المواقف .
المحمول على الشيء ليس بغيره فيجوز ان يكون السلوب من صفات
لا هو لا غيره ومعنى اراده الله فعله انه ليس بمكره الخ
قال المحشي المتبحر نور مرقده وما ذكر ان اراده الله تعالى
فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار
ولم يفصل بين ارادته فعله وفعل غيره وما ذكر ان

ارادته فعل غيره انه امر مذهب الكعبي وعنده ارادة
فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف وفي ذكره خلط مذهب
لمذهب ثم كلامه اقول المذكور في المواقف في مقام ضبط المذاهب
على الاجمال فيمكن ان يكون وجه اقتصاره على السلب
ما يكون وجها للاقتصار للشارح في المقاصد في مقام ضبط المذاهب
ووجه اقتصاره ذكره السلبي اي في مقام ضبط المذاهب
لم يتعلق الغرض الا باشارة كل مذهب عن الباقية وفي اشارة مذهب
النجار لا دخل للاخر السلبي اما كون الارادة في فعل الغير بمعنى الامر
مشترك بين النجار والكعبي والغير على ذلك في شرح المقاصد
ان في مقام تفصيل المذهب قال مذهب النجار ان ارادة فعل نفسه انه غير ساه ولا مكره
ولا مغلوب وفعل غيره انه امر له فاذا كان في المقاصد كذلك ولقائل عدم الخلاف
عند امكان التوافق نعم لم يمكن التوافق لو كان في عبارة المواقف
مذكورا انه لم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره كما قال نور مرقده
الا انه ليس في عبارة ذلك وعدم الفرق مستبعد اذ لم يتصور توهم ان
يكون له السهو والنسيان والمغلوبية بالنسبة الى فعل الغير حتى يسلب لها فعال
لذلك السلب للارادة مع انه على تقدير ان لا يمكن التوفيق فلا يصح الحكم
بخلط المذهب في كلام الشارح بمجرد مخالفة كلامه لما في
المواقف لانه من محققي المتأخرين فيجوز ان يحصل له الاطلاع على
عدم صحة نقل صاحب المواقف في بيان ما هو مذهب النجار فتوكيد

كو

کف وقد امر کل مکلف بالایمان وسایر الواجبات ولو سا رلوقع ای
لیس الا راده والمسه سوالامر والا یلزم ان یکون کل ماموره رادا ولیس
کل مامور مرادا اذ المامور لا یحب ان یکون واقعا واما اراده الله
وما شاءه فیحب ان یقع فیه نظر لان عند من قال ان اراده فعل الغیر
ومسه له لیس الا الامر لا نسلم انه لو شاء لوقع وان کل مراد یحب ان یقع
لان مسه فعل الغیر عنده لا یکون الا مره للغیر بالفعل والامر لا
یقتضی للوقوع علی الاتفاق اذ لا خلاف لاحد فی ان الشیطان کان
مامورا بالسجده وان الکفار مامورون بالایمان والفساق بالطاعه
ولذا قال المحشی الملازمه فی قوله لو شاء لوقع غیر مسلمه عندهم لکن الکلام
علی التحقیق فلا یتجه علیه ما قاله المحشی المشهور بنور مرقده حیث قال وتحریر ما
ذکره فی بیان کونها امرا انه لو تعلق اراده تعالی بفعل المکلف لکان
الفعل واقعا من غیر قدرته علی الترک فیکون امرا بما لا یدخل تحت
قدرته وهذا الاستدلال مبنی علی انه لا یجوز تخلف المراد عن ارادته
تعالی ولو کان مجوزا لم یصح منه هذا الاستدلال ثم قال الملازمه
فی قوله ولو شاء لوقع غیر مسلمه عندهم لا تحمل لکلامه ثم کلامه نور مرقده
اذ علی ما تلقاه ظهر لک ان تخلف المراد عن الاراده بمعنی الامر
جائز عند من قال ان الاراده بمعنی الامر اذ دالا محال للشبهه
لاحد فی ان امره قد تعلق بایمان الکفار وطاعه الفساق بعموم
الاوامر فانکار تخلف الاراده بمعنی الامر عن المراد عن القائل

بأن ارادة فعل الغير هو الامر غير مشهور فلا بد ان يحمل عبارة الاستدلال على

خلاف الظاهر بأن يحمل على ان مراده من قوله لو تعلق ارادته الخ

انه ليس ارادة فعل الغير ارادته وقصده تعالى لوقوع فعل الغير كما هو

المشهور في الارادة والا لكان الفعل عنه واقعا بالايجاب الا ان يعلم

ان الارادة بمعنى جار في اللغة وقال به الاشعري وهو قصد وقوع

الفعل لا يجري فيها التخلف لا ان الارادة بمعنى الامر لو تعلق

بفعل الغير لزم الوقوع من غير قدرة العبد بمعنى لكان الظهور بطلانه

كيف لا اذ لو حمل على ما هو الظاهر من العبارة فلا مساس اصلا لهذا الدليل

بالمدعى وهو ان يكون الارادة بمعنى الامر بخلاف ما حملنا عليه اذ يمكن

به الاستدلال على هذا المدعى ومحصله ان الارادة لو لم يكن

بمعنى الامر لكان بمعنى المشهور وهو الظاهر فكان بمعنى الامر والفعل

والتخليق الى قوله والترزيق اي التكوين الا انه اورد ها هنا مقام التكوين

لوروده في المواضع في الاكثر بواحد من تلك الالفاظ

الاربعة وامثالها كالايجاد لا بعنوان التكوين وللاهتمام بشأنه لا حصل

القول به بالعلماء الحنفية اورده بالفاظ متعددة عن التكوين الذي

المشهور في محل الخلاف ذكرا ولئلا يتوهم ان تعلق هذه الصفة مخصوص

بالمكونات والوقائع خلافه لتعلقه بالنفوس والعقول ايضا او لئلا يتوهم

ان تعلقها مخصوص بما يقص من الفاعل عليه التكوين وليس كذلك لان صور

العلمية باعتبار الوجود العلمي ايضا متعلق للايجاد بقدر ولم يعرض يكون اثر

في الفاعل

كو

بداية حاضر في ذهن هي من موجودات الذهنية له واحساً
يو على على الرزق لاشهاره في المرزوق   لا كما زعم الاشعرية فما
سه توهمهم الى الزعم فلما قال في مقام بيان كلام الماتن تعالى
م مدته فكأنه قال وفيما ذكر على زعمه تنبيه على رد من زعم
ع ان الشارح ليس بماله مجرد التقليد فيجوز ان يكون المرضي
ثبوت التكوين   الكلام اعلم ان الكلام في تحقيق الكلام في
علو المقام ولهذا اسمي لهذا العلم كلاماً تسمية للعلم باسم موضوع
من غوامض مباحثه وما وقع في بيانه في الكتب اكثره لا يح
ي ويفهم من كلام اكثر عظماء العلماء اهل السنة والجماعة كالشارح
ه ان المراد بالكلام القديم الكلام النفسي المقابل اللفظي الا
ستفاد من بعض تحقيقات عضد الملة والدين نور مضجعه ان المراد
اللفظي تحقيق المرام في هذا المقام قال المحشي المشتهر بو زمرده
ن حقيقة الكلام لا ينكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه
ند بعد تم كلامه لكي يتمنى من الله القدير القوي ان يسمع حقيقة
م لمن القى السمع وهو شهيد كما اسمع من الشجرة لموسى عليه السلام
ان احتراز الجمهور عن القول بكون الالفاظ كلام الله بطريق
ه لتركبه الكلام اللفظي من حروف ما لم ينعدم واحد منها لم يوجد
البديهة حاكمة ببطلان القول بقدم مثل ذلك بل بقاؤه في
و لو ساعة فاضطروا الى القول بان كلام الله على الحقيقة هو

المعنی لعال اللفظ کلام الله تسمیه للدال باسم المدلول وبحه علیهم امور
ذکرالسارح الکمرها فی المقاصد منها عدم تکفیر منکر کلامیه الالفاظ لکنه
علم بالضروره من الدین انه کلام الله ومنکره کافر ومنها انه یلزم
ان لا یکون التحدی والمعارضه بکلام الله بالحقیقه وان لا یکون معجزه
لانها ما یکون الانسان عاجزا من اتیانه ولم یمکن له ذلک ومنها
ان یصح القول بان النعاسر کلها کلام الله تعالی ولو کان بلسان
الهندی ومنها ان یکون الصلوه جاریه مع بالفاظ کل منها من عیر
ضروره عند کل من مجتهد بنا ومنها ان لا یکون الفرق من حدیث
القدسی والقران فی الاحکام کجوازالصلوه وجوازمسه من غیر وضوء
تحکما والقول بانه لفظه لیس بواسطه جبریل لیس له کثیر نفع فی صحه سلب الکلامیه
عنه دون القران لانه لما کان مدلول کل منهما من الله والظاهران
ما یکون بلا واسطه لا یکون ادنی حالا مما یکون مع الواسطه ولیس
جبریل علیه السلام اشرف من نبینا علیه الصلوه والسلام فلا یعتد
فی الفرق کون لفظ احدهما بواسطه جبریل ع دون الاخر والظاهر لا یعتد
بهذا الفرق فی دفع لزوم صحه القول بکلامیه النعاسر وصحه سلب
الکلامیه من القران وهو الاول لان الحقیقه کیف ان یکون بوجه
لا یکون من المجاز استعمال اللفظ فیه لم لا یحتاج شیء منها علی حمل صاحب
المواقف ولا یتم ما جعلوه سبب الاحترازعن القول بکون الالفاظ
کلام الله بطریق الحقیقه وسواها مرکبه من الالفاظ الحادث الترتیب

اولا يلزم عليه ذلك على ما يستفاد من رسالة المفردة الفهدية التي
اشار اليه الى محصله في اخر هذا البحث واوردها السيد السند في شرح
المواقف او محصل كلامه فيها ان مراد الشيخ بكون الكلام هو المعنى
النفسي ليس مدلول اللفظ والمعنى العام مدا به تعالى وهو شامل
للفظ والمعنى اي الشامل المطلق وما لا يشترط شيء على ما يكون بشرط
شيء وتحقيقه وهو المقروء بالالسنة والمحفوظ في الصدور وهو غير
القراءة والحفظ الحادثة كما هو المشهور من ان القراءة غير المقروء ودونهم
انه مرتب الاجزاء فلما لا بل هو معنى بسيط في ذاته فكيف الترتيب نظر
الحقيقة الانسانية التي الحقيقة انها بسيط ومع ذلك يتحد الوجود مع زيد
المركب في الخارج وقياس صفات الله تعالى بالحسيات بان يكون حصوله
في موطن من المواطن اخر مناف لحصوله في موطن اخر قياس بالمعاني
لجواز ان يكون تحققها في المواطن المتعددة نظر تحقق المعلوم في
الخارج والذهن كلها بالحقيقة فلا يلزم التركيب في حقيقتها المطلقة يعم
التركيب والترتيب انما يحصل في ملفوظها بضرورة عدم مساعدة الالة
والحق ان هذا المحمل محمل صحيح لكلام الشيخ ولا غبار عليه ومحل كلامه
وتحقيقه ان كلام الله تعالى قائم بذاته مما لا يقبل القسمة ولا الكثرة
فيه باعتبار ذاته الا ان كما انه تعالى مع بساطة الحقيقة محيط بجميع الموجودات داب
بذاته كما قاله المحققون فكذا كلامه مع بساطته في حد ذاته له تحقق في
مواطن كثيرة فيظهر في كل موطن باحكام ذلك الموطن يعني عالم الحروف

بعى كسا ىر الصفات بطريق السره عن وسمه الكره و العدد و التركيب
و الرىب و امىال دلك و فى عالم الملكوت يظهر و ىعكس فى مرات النفوس
الناطقه المعدد ه المىكره الا ان مع دلك ليس لها احزا مرىبه ىطهر
فى عالم الملك فى كسوت الالفاط و قوالب الملكه و مع دلك ليس التركيب
و الرىب و امىالهما مما هو من خواص الحوادث فى دات كلام الالهى
ومع دلك ىصير ملفوطا ومسموعا عىد كل قار ولا ىعدم ما ىعدام الحفاظ
ولا ىزيد ىارد ىاد ىها ولا محال لانكار امكان دلك عن ارىاب المعارج
بل ىقول عن ىهم مماله ىعقل حالىه عن مداخله الاعىبار ىما دراك المحسوسات
التى لا ىمكن لها الحقىقات ىىعدد ه فى عالم المىحالفه الحس والىحقق فى
الامكنه حىى وصل الى ادراك ان الكلى الطبيعى موحود ىوحود الفرد ىاتهم
ىمكن ان ىحصل له امكان ىعقل ما فصلىاه فى الكلام ىالكلى الطىعى كالانسان
ادا كان الواقع انه موحود فى الخارج بطريق الحقيقه فى ضمن كل من
زيد وعمرو وحالد حتى لو سلب احد حصه الانسان عىد حصه زيد وعمرو
لحطىه كل دى عقل مع ان زيد قابل للقسمه وحصوله فى مكان مانع عن
حصوله فى مكان اخر و حادث بحدوث الزمانى وليس على عمرو وحالد
وله امىال ىلك الخواص المحصه وليس فى الانسان الدى هو الكلى الطبيعى
شئ منها فتحور ما لا ولى ان يكون جايز مىل دلك فى الكلام الدى
صفه له ىعم وادا ابىت الامكان واخبر عنه المخبر الصادق يكون واقعا
يحب الطالاان ىىحه على ما ىسىوا الى صاحب المواقف كىير من الاعتراضات



الى ارد

التي ترد على غيره الا ان الظاهر على جملته انه بعض من الاعتراضات المذكور
مثل جواز انكار كلاميته بأس الدين وان من المتفق ان المراد من
النهي عن مس غير الطاهر لكلامه تعالى مس المكتوب فأقول وبالله التوفيق
الكلام نعم المكتوب في المصاحف انه فاستمع لما هو الاولى في تفسير الكلام
وتوضيح المرام مما قاله صاحب المواقف اعلم ان اماني ان كلام الله
الذي نسب اليه تعالى المتكلمية عبارة عن ما يحصل به الاعلام الالهي باعتبار
وصف الالوهية الجامع لجميع الصفات الكمالية بخصوصيته ظهر عن الرسول
الذي اتم مظاهر الجامعية للنسبة الجامعة للقوسين الوجوب والامكان في
زمانه عند كشفه تلك النسبة الاعتدالية الجامعة ولنا ظهر دليل عقلي على ذلك
مع ان الجمهور انكروا الاطلاع على صفة الكلام من غير النقل محصله انه
كما يحكم العقل السليم بان وجود جميع اجزاء العالم في الخارج لا يمكن
بدون ما يكون وجوده من ذاته ويكون له قدرة وارادة ويكون
الاشياء على طبق ارادته لينتظم وجود عالم الموجودات الخارجية على
نظام الماجد كذلك يحكم ان ذلك الصانع لا بد ان يكون على تلك
الوجه الصنيع وانتظام البديع لعواقب محمودة ومصالح لم يكن وجه و
مصالح محمودة متفاوتة بتفاوت الفاحشة بحسب تفاوت الاشخاص
والاحوال والعادات والازمان لا يكاد ان يقع الاطلاع جميعها
بدون اعلام الله تعالى على الممكن وان كان في غاية الادراك لان
طبقاتهم متفاوتة   متفاوت فاحشة واشخاص كل طبقة انه مناسب بها

بعد وفي كل منهما لا بد من اشارات اكثر من ان يخفى بحيث لا بد ان يوجد اكثر الخلق
الا شرذمة ليحصل ما يتوقف احوال المعاش والمعاد اليه فكرمه وحكمته يقتضي
لان يبين لهم ما يكون موصلا لهم الى ما يجب بل ينبغي لهم وليكون لهم يد بالسير في
الموجودات التي لها قوة ادراكية يستعد بها للعروج الى اعلى مراتب معرفة
الصانع ولما ترتب على افعاله بالاعلام على ما يليق لذلك اذ لا سبيل
الى معرفة محض العقل الانساني ولا يمكن ان يعرفه المصنف الخلق يحصل
الاكثر لوجوب صرف اكثر الاوقات الى المبادي التي لها فلا يستطيع طريق
المعاش بل المعاد ايضا فلا بد ان يكون له تعريفه بها يعلم على ما يجب
ان يعلم وهو المراد بالكلام فيكون حقيقة كلامه تعريفه متعلقة على ما له
دخل في بداية المخلوقات التي ليست كمالاتها فطرية بل لا ايضا بد من
اصل الاعلام بما لا يكون كمالها فطريا كالحيوانات سيما ما ليس في نوع
انسان لان افرادهم ايضا على التحقيق لا اعلام الذي وقع عنه بما يليق
اليهم بما يليق باستعداداتهم وهو ما يظهر فيهم بصورة اقتضاء الطبيعة
كما اشار اليه بعض اهل الاشارة حيث قال ابعاد معنوي چون جان بود
وحشيانرا زان سبب فرمان بود لان الاتحاد لا يكون الا للمامور
الذي لا يحصل مأمور به الا بما يكون لازم الذي من اقسام الكلام وما
يستفاد من القرآن من ان كل من في السموات والارض والدواب يسجدون له يعني
لو لم يكونوا مستعدين له يعني ولما ليس بها اختيار فيكون بالطبيعة فيكون
امره وكلامه بها اعلامه يعني طبعها الى الاشياء بما يتوقف بقاؤها وبقا

نوعها به مثل ان لا يحصل للمولد في كل دار الا في زمان يمكن وصول
نتائجها الى كمالها وحركاتها في الفصول الى مواطن يليق بها وبلوغ
الاستعداد في الحقيقة بالاستعداد والاعلام الذي هو كلام الحق بالنسبة اليهم
الا انه ليس كلام الله وهو مخصوص بالانسان لانه مخصوص بالجامعية
بنوعي الوجوب والامكان واستجماعه جميع الصفات الكمالية من صفة الا
لوهية الجامعة لجميع الكمالات وكما ان له تعالى مصدرية وتكوين هو
صفة قديمة له تعالى عندنا وكل من ايجاد زيد وارادة تكوين خاصة منه
تعالى بالحقيقة وهذا ليس منافيا لكونه تعالى فاعلا من كل الوجوه وان
يكون صفاته الذاتية قديمة اذ فالوهية التكوين الذي من الصفات
الذاتية عندنا بايجاد زيد وارادة كنسبة الانارة والتسخين الشمس لازم
لذات الشمس الا ان استفادة الاكمة المخصوصة والنباتات الخاصة منها
يتوقف على شرائط خاصة مثل الحركات الخاصة الفلكية والفصول الخاصة
كذلك له تعالى صفة قديمة هي الكلام الذي هو عبارة عما يحصل به الاعلام
من المبدأ اعم من ان يكون ذلك يحصل باللفظ او الخط والمعنى او غير
ذلك وحدوث تلك الامور باعتبار عروض كل منها بمحل خاص لا ينافي
قدم المطلق انه موجود بالحقيقة نظرا لاتحاد الوجودين الكلي الطبيعي
القديم وفرده الحادث ونظر اتحاد المعلوم الكلي الذي له وجود في
الازل في علمه تعالى بعلم الذي حدث لزيد به اذ لا يلزم من حدوث الكلي
في ضمن فرد الحادث له حدوثه مع اتحاد الوجودين كان الكلي يصير موجود

الوجود ذهنية ولا بعدم بعدم وجوده الخاص كما صرحوا عليه القوم في محله
واذ قلنا بذلك الاتحاد بين الوجود الخارجي والذهني بان يكون حقيقة
واحدة بالذات لها خواص وبذا انا خاصة باعتبار كل من المواطن تكون
منافية والتركيب والحدوث والعدم فلم لا تجوز وان يكون ذلك
الاتحاد بين اللفظ والمعنى بل بينه وبين الصورة الكتبية ايضا حتى لو كان
كل من الوجودات الاربعة للحقيقة الواحدة تكون بالحقيقة لا بالمجاز وكما
انكم لو تعديتم بما هو طريقة ادراك المحسوسات وما يقربها من الذهنيات
والنظريات التي ليست فيها غاية الخفاء لم يمكن لك ان تتصور اتحاد المعلوم
بالحقيقة كذلك لو تعديتم بما حصل لك من ادراك العقليات بدون الحدس
وشبه التجربة وبدون ان يكون حاصلا لك بان تعلمك من له الوصول
الى الحقيقة من الانبياء لا يمكنك ادراك الاتحاد الحقيقي بين اللفظ والخط
والمعنى الموجود في الخارج والعقل ولو جردت نفسك عن العلائق بالكلية
وتخليت بصيرتك بكحل سنة النبي عليه السلام ويكون مسعاك الى نفيها بكمال
كمال عزم وان كتاب نزل الله كتاب مبين فلا يسرع الى العدول
عن ظاهر النص بدون الضرورة القوية والظاهر من كتاب الله والاحاديث
انه تعالى متكلم بكلام اجزائه واجزاؤه وان كلامه هذا قديم وان المكتوب
بين الدفتين يمتنع عن المس للمحدث هو كلام الله فلما بذلك ان نحمل الكلام
على وجه لا يكون منافيا للقول بقدمه ولا يكون منافيا لما قاله المحققين
من عظماء اهل الشريعة ان التحدي بكلام الله بديع وانه ذلك النظم اللفظي

معجز تحدى للكف عن اتيان مثله وان من يقول ان هاهنا الذي ليس بكلام الله
فهو كافر وكل ذلك لا يتجه على ما فسرنا الله تعالى على للاخبار عنه وزعمي
ان اعتقاد الماتن ايضا ذلك وان لم يحمل احد من الشراح والمحشين
الى يومنا هذا عبارة المتن هو على ذلك حيث قال وهو صفة منافية والقرآن
للسكوت الله تعالى متكلم بها اي بتلك الصفة امر ناه مخبر اي بتلك الصفة
والقرآن اي كلام اللفظي كلام الله غير مخلوق وهو المكتوب في مصاحفنا
اي بتلك الصفة عن القرآن المكتوب بالحقيقة المحفوظ في قلوبنا من معانيه
والصور اللفظية عن المقروء بألسنتنا وعن اللفظ المسموع بآذاننا غير
حال فيها اي الحقيقة المطلقة المتحققة في جميع تلك المشخصات ليس حالة فيها
حتى تكون متشخصة بتشخصات الخاصة الحاصلة للمحال المشخص كلها مشخص مباين
للآخر حتى يمتنع الاتحاد بينها لان المطلق قد وقع موجود الخارجي عند
جماعة به نعم وفيه ما شدمتعه بينها بان قيل الاشكال بالتواتر وصحة الصلوة
بها وبالحديث القدسي بأي قلنا اشرنا الى دفعه بان اطلاق كلام الله
وانه انما يكون على ما ظهر من الرسول في حال الاوصاف من غير علمه
حاث كونها محفوظة بجميع خصوصياتها والحديث وقع في الجمع والتواتر
ليس على نظم القرآني فان قيل بعد ما بين الذي فمن كلام الله لا يكون على
حقيقة قلنا ولو سلم بطلانه لا نسلم التفاوت في اعلانه المظهر بالا لمع الجامع
الشامل في صورت الغير بالحروف بخلاف الغير فانه على تقدير ان يكون
مراده نعم فالانحصار وعلى تقديره فالانكار والغير الذي له دخل في

3

كال البلاغة فيه وبما حققنا المقام وشرحنا كلام الامام الهمام نجم الدين
عمر النسفي واوضحنا بالاشارة الى مراد صاحب المواقف كالا شبه امور
سبه على الجمهور لاسيما ما اورده العلامة التفتازاني على صاحب المواقف
بان قيام لفظ غير مولف من الحروف المنطوقة او المتخيلة المشروط وجود
بعضها بعد بعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليها غير معقول وانما
المعقول قيام الكلام بنفس الحافظ لكون الحروف المخزونة المرتسمة في
خياله مولفا من الالفاظ المتخيلة او النقوش المرتبة المسموعة باللفظ
ثم كلامه اما لا شبه ذلك لان مراده بان المراد بقيام المعنى قيام
ما قابل النفس بمعنى ان الكلام عبارة عما به الاعلام الذي من شانه
انه قد يكسو بلباس الالفاظ كما قد يلبس بلباس المعاني بمعنى ان
المنتهى في الحمد لله رب العالمين الحقيقة المطلقة التي تلبس بلباس الملفوظية
من النسبة تلك الحقيقة يطرحها الانسان مع زيد المنتهى بوجود واحد فيهما ما هيته
والحادث انما هو ملفوظا الذي لابد له من التقدم والتاخر وامثال
ذلك اما ذات كلام هو الملفوظ والمقروء الذي قام به ذلك الحال
فهو قديم غير مخلوق فلا يحتاج الى الجواب المدخول الذي قيل ان شاء
الاعتراض على قياس الغائب بالشاهد وهو ان الكلام اللفظي لما
يكون الا كذا فاقياس ان يكون كلامه ايضا كذلك بل المراد ان حقيقة
اللفظي على ما استفاد من استعمال العرف واللغة التي بنا استدلالهم
على رد المعتزلة عليه ليس الا المولفة من الحروف المنطوقة التي لا يمكن اجتماعها

او الحروف المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض فالقول بكلام اللفظي
بدون تلك الخصوصية يكون غير معقول ولئن سلم فما قام بالحافظ فليس
بالمغاير لان الحافظ له آلات جسمانية قابلة لارتسام صور الحروف والكلمات
ومجموعها او نقوش المرتبة ثم والحق لا يتجه عليه بعد التأمل في تحرير
ما قاله العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية بعد توضيح كلام
المص ولنعم هذا الكلام النفسي من المتأخرين ايضا لقول وقد قيل محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وفيه بحث اي خمسة ابحاث
اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه واحد وليس بامر ونهي وخبر وانما
يصير احد هذه الاقسام باعتبار التعلق وهذا لا ينطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب تكلف ثم كلامه
على تمام غير مرة الكلام النفسي هو ذات باية الاعلام الذي
من شأنه التلبس والتحقق بكسوة اللفظ ولا كلام في انه في ذاته بسيط
وتلك الاقسام انما تحقق عند التعلق وظهوره من المظهر المحمدي مثلا
وقد فصلنا الكلام فيه اعتراضا وجوابا فلا نعيده واما ثانيا فلان
كون الحروف والالفاظ القائمة بذاته تعالى من غير ترتب بعض مع
كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها الا سيالة وهو
سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموجودات والموضوعات
من غير ترتب وتعاقب ثم كلامه قد مر قرار ان حقيقة الكلام هو مأية
الاعلام وهو فيما لا يحوران يكون متحققا بلا ترتب الاجزاء اذا كان

المخاطب العالم بالسرائر فالاولى ان لا يحتاج الى التاليف الخاص عند
الصانه بعونه واشد سلففا انه لما كان من الجائز ان يكون العلم الذي
هو قسم من العرض الذي جنسه العالي الكيف لكون متحدا بالذات مع المعلوم
الجوهر مع ان الجوهر جنس العالي له فلم لا يجوز ان يكون بالذات من
الصفات القديمة الملفوظ الذي عرض بسائله باعتبار تشخصه بالمحل المشخص
بهذا الكيف وهو من عوارض المشخصة التي له بتلبسه بلباس اللفظ الذي
لا يكون من لوازم حقيقة الكلام ويكون تحقق كلام القديم مع الموجود
المكتوب بطريق الكلي الطبيعي بوجوده اذ المعلوم القديم بعلم الحادث
فلا يكون سقط واما ثانيا فلانه يؤدي الى ان يكون نوع بين ما يقوم
بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء
وعدمه فنقول هذا ان اوجب اختلاف الحقيقة لا يكون القائم العالم
بذاته من جنس الالفاظ وان ما يوجب وكان والتفاوت بينهما انما
يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة
كان بعض صفاته الحقيقة مجانسا بصفات المخلوقات ان اريد ان
لا يكون من جنس الالفاظ ان لا يكون مما يمكن ان يتعلق التلفظ بان
يصير ملفوظا ربه مثلا ولو كان الملفوظة والكيفية له بطريق العروض في بعض صفاته
وظهوراته فجائز انه من جنس الالفاظ لا انه لا يستلزم ان يكون المتفق
بالحقيقة بل المشترك في الذاتي بالصفات التي البعض الممكنات لجواز ان لا يكون
اللفظ وما يكون ذاتيا له في كلامنا من الله تعالى بطريق التي الذي ذاتي

فى الانسان

فى الانسان عرضى فى الفلك واما الخامس فان لزوم ما ذكر من المفاسد
ثم فان تكفير انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه
من مخترعات الغير اما اذا اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى انه ليس
بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يكون
تكفيرهم اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة بلا خلاف من المتقدمين
وما علم من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى
كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى لا على انه صفة قائمة لذاته تعالى وكيف
يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب
وكيف زعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة يكفرهم حاشاهم عن ذلك
ان مع لزوم المفاسد التى ادعى انها لا تكفى تشديد على عقيدة
دفع بعض بل واحد منها ليس بظاهر ويكفى فى وجه العدول سائر
المقاصد فلا يكون مقرا و انه محل كلام وما حكم العلامة بان
يكفر من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد الحلال لان
هذا كلام الله تعالى على ما بين الدفتين ممن قال انه نفس كلام الله
يكون كما اعتقدها بذلك السلف مطلقا من غير الفصل مع التواتر
وعدم الخلاف فى ذلك الاطلاق لان مدارهم على الظن وكما جعلوا
شد الزنار موجبا للكفر مع عدم لزوم التصديق لكونه من امارات
الكذب فليس مستبعد ان يجعلوا الانكار بسلب الكلامية عما بين الدفتين
مع ان اطلاق الكلام عليه مما لا خلاف لاحد فيه امارات الكذب فتامل

فامل واما حامسا فلان ادله الداله على السح لا يمكن حملها على اللفظ بل
برحع الى الملفوط وكيف وبعضها مما لم يتعلق السح باللفظ به لم يسح حكمه
ويعي ملاوته بم كلامه   المراد بالملفوط داته وحقيقه المعراه الا باعتبار
الصوت واللفظ بل سائر التشبهات التى باعتبار عالمنا مثل المصاحف
والاحكام فلا يكون السح فيه لانه عبارة عما به يحصل ام مراتب الاعلام
والاكمل وهو المط الذي بسط محدداته بطر التكوين ذلك في الكلام ويكون
ذلك اللفظي ابد قبل السح وبعده على سىء واحد لا في زمان النزول
الا علام بالاكمل الا شرف الالطف ليس الا مع ما يقع السح فيه وفي
زمان السح يحقق ذلك الاكمل لا بشر الاسحه ولا يكون السح الا في اللفظ
اي اللباس بمعنى انه التعرفي اعتبار ذلك اللباس ولوازمه الذي
الحكم من حمله لا في ذات الكلام الذي بسط في نفسه اعلم ان في سده الاحو
بحه امور نطامره مره بعد اخرى الا ان الكل مدموع فصلناها في رساله
نود سوريا ه في المقام مهما ان البيان يتم في حقيقه الكلمه من الكلام
وهو قدم في الاسماء الحادثه فلنا في سائر الحقائق ليس الا الاتصاف
فالوجود الخارج و ربت امارها المخصصه باعتبار ذلك الحق الكليه كلا في
صفاته بعد فان قيل فاذا كانت موجوده فلا بد ان يكون مشبهه قلنا
على تقدير التسليم ان يكون شبهها تشبهات التى للحوادث بحيث لا يتحقق
في مواضع متعدده الا ان الجواز مبنى باتحاد العلم والمعلوم واذا ثبت
الجواز واجر اتصاده فيكون وامعانم قال العلامه الداوانه ولنا

في كلي

فی تحقیق الکلام کلام یتوقف علی تمهید مقدمة هی ان مبدأ الکلام النفسی
فی صفة بها یتمکن من نظم الکلمات و ترتیبها علی الوجه الذی ینطبق علی
المقصود و هذه الصفة ضد الخرس و هی مبدأ الکلام النفسی و هی غیر
العالم فانه قد یتخلف عن العلم فان الکلام الغیر معلوم لنا قد یتعلق به علمنا
ولم یتعلق به تلک الصفة منا فلیس کلامنا بل کلامنا هو الکلمات التی
رتبناها فی جنان لا غیر وما رتبه غیرنا هو کلام الغیر واذا مهد ذلک
فنقول کلام الله تعالی هو الکلمات التی رتبها الله تعالی فی علمه الازلی
بصفة الازلیة التی هی مبدأ تالیفها و ترتیبها و هذه الصفة قدیمة
و تلک الکلمات المرتبة ایضا بحسب وجودها العلمی و لیس کلام الله تعالی
الا ما رتبها الله تعالی بنفسه من غیر واسطة والکلمات لا تعاقب بینها
فی الوجود العلمی حتی یلزم حدوثها وان التعاقب بینها فی الوجود
الخارجی و هو بحسب هذا الوجود هو کلام لفظی و هذا الوجه سالم عما
یلزم علی المذاهب المنقول مثل ما یلزم علی مذهب المعتزلة من کون
الکلام تعالی لفظا قائما بغیره و علی مذهب المعتزلة من کونه تعالی
محلا للحوادث و علی مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها و تجددها و علی ما هو ظ کلام متقدمی الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف لیست کلام الله تعالی بل معانیها و علی
ما اول به المصنف کلام الشیخ من ان الاصوات مع کونها من الاعراض
السیالة قائمة بذاته تعالی من غیر ترتیب والترتیب فیها لقصور الالة فانه

يؤدي إلى سقطة ظاهرة ولي لا يلزم ما رتبه المصنف على مقدمتي الأشاعرة
من المحذورات فإن المتحدّى بكون كلام الله وإنكار كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى في نكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ
كلام الحافظ بكون كفرا في حق القرآن إذ ليس معنى كون هذا المكتوب
كلام الله تعالى إلا أن ذلك الكلام الموجود بالوجود اللفظي كلام
كلامه أول من الصنف عن نفسه ويكون له قلبا وألقى السمع وهو شهيد
ان الممكن التكلم بكلام لا يكون فيه ترتيب الكلمات في الخيال أنه إذا كان
المخاطب مجردا أو يكون له مادة التجرد به المستدعية لأتم مراتب كشف الضمائر
ويكون للمتكلم أنه قوي عما اعتاد تخيل الألفاظ في تعقله للمعاني وإفادة
أو يمكن أن يكون له أن يظهر عليه طلبته عنه بالتوجه على الوجه الخاص عن
سويداء قلبه بالإعلام على مطلوبه التي كيف لا يمكن وذلك ليس من
الممكن للأصم الخلقي أو نشأ هو الخلل الذي عن أحد كلام ولفظا إذ أعلما
ربما دانه يحصل المطالب بالطلب عنه بل لا يجوز أن يطلبا عنه بعد الإعلاما
بعد الطلب قسم من أقسام الكلام فلا يكون الكلام مشروطا بالملفوظية
والمتخيلة فإذا كان بالكم هذا مما طبكم بكم فلم لا يجوز أن يمكن بكلام
لا يكون مؤلفا من الملفوظات أو المتخيلات بكون كلاما مجردا الكلمات
المتخيلة ويكون التكلم مجردا الكلمات المتخيلة وإن لم يكن مقارنا للفظ
بها في الخارج أو بالكتابة فيه أو بإمكان أحدهما والقياس بالمغايرة
القياس بإطلاق ديوان الحافظ لأنه تكلم بشعر إنه كما قيل في هذا المقام

إذ لا يقال لتحقيق أصل المقام إلا أن المراد بالمعنى مقابل العين لا
اللفظ وبهذا الجمع ما قلتم لأن إطلاق الكلام بهذا المعنى إنه يكون قائماً
بغير لأن تحقيق العلامة في حاشية التجريد على خلاف الشارح على أن المعلوم
إنه قائم بالعالم ويجوز أن يكون بناء قوله المكتوب في المصاحف والمقروء
بالألسنة على المتعارف من اللغة كما نقيم عليه في القول بكلامية ما بين الدفتين
وأمثاله بما حصل بإرادة البعض بالنسبة إلى كلام الجمهور نعم المكتوب بحسب
العرف وكذا المقروء إنما ينسب إلى ما بالفعل ولا يكتسع إلى الحافظ فلا يجوز أن يقال
هذا المكتوب والمقروء حادث فلا إذن بالقول بحدوث الكلام اللفظي
والكتبي وخلقها وليس الحدوث والخلق إلا في الحكاية والقراءة وأما
هذا المعنى من العبارة وإن كان بعد الآن بعده ليس بمثابة لا يجوز
الحمل عليه بل يكون الحمل من الواجب على معنى يلزم أن يكون كلام من
هو من عظماء العلماء المتبحر من اللذين ورث من الاجتهاد سقيط والتأول
معنى ما حققه العلامة يكون ما بين الدفتين والمقروء حادث ومخلوق
بطريق الحقيقة إلا أن بحسب العرف اللغة ويهم العوام يقال له الله ومثل
هذا لا يضر بأعيا للغلو في القول بعدم المخلوقية والحدوث اعتقاداً أو
بور أم مع أن سلاطين الزمان كلهم يكون معتزلة وذلك الغلو على
جملة حمل النفس على التهلكة بدون الضرورة كيف لم يكن الفرار إلى التهلكة
حتى قيل بعض أعاظم الأحرار ضرب بعض آخر كالشافعي رضي الله عنه ومثل
ذلك بدون الضرورة الكلية مستعد بل مستحيل عادة بأن كان كثير من المطهر

فى الظرفين فى تلك المده لم ينقل احد الى ان المنافيه فى المخلوقه فى المعنى لفظه
عبر عنها الخ قال الاستاد يعبر اعن الموضوع له بالمبنى كما هو المشهور المؤثر
كما هو المشهور اد المؤثر كما قيل المراد بالتعبير عن المعنى بالالفاظ التعبير بالاثر
عن المؤثر ثم كلامه يحتمل وجه تقدم الاول اشهريه كما يؤذن العنوان لانه
لان الظاهر ان النفسى يقال للبسيط القائم به لا المعانى المفصله المركبه المرتبه
عند من قال بحدوث الكلام اللفظى اذ اكثر وجوه فالاولى بطلان كون
الالفاظ صفه ذاتيه جاريه فى المعانى كالالفاظ وهى موضوعه للمعانى المركبه
المفصله كما لا يخفى على المتامل ولان هذا التفسير لا خصوصيه له بمن قال
بقدم المعنى وكونه صفه بغير خصوصيه لا اللفظ فالاولى ان يقال القرآن
عبارة عن الصفه الذاتيه يعبر اعن المؤثر الحروفيه البسيط بالاثر الناسوتيه
بل على تحقيق المقام ان النظم ظهور للحروفيه بالناسوتيه بالقران وهو
عبارة عما نزل الى نبينا عليه الصلوه والسلام الخ قال المحشى المحرر المذكور
والتعبير عن الصفه الازليه ليس مخصوصا بالقران بل يشمل سائر الكتب والاحا
ديث القدسيه الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقران خص الكلام
ثم كلامه هذا انما يكون مسلما لو كان المراد بالتعبير التعبير عن الكلام
بالدوال عليها كما هو المشهور اما لو كان المراد التعبير عنه بما هو اماره
او معنى ظهور حقيقه الحروفى فى قالبه الناسوتيه الاكمل الاشمل مظهر حقيقه المحمديه
وهى تعين الاول الذى هو سارى فى جميع مراتب التعين سريان المطلق
فى المقيد الا ان بروزها فى الناسوتيه التى له يكون على وجه الاشمل والاكمل

عليه السلام محمل بامل عدم الاختصاص والتعميم اذ لا نسلم ان يكون حديث
القدسي من آثار كلام النفسي فكيف ان يكون من ظهوراته وتسمية الكلام
بالفرقان كتسمية قالب الظهورات نبينا عليه الصلوة والسلام في ظهور الحقيقة
المحمدية في نهايات القوس الظهوري وتسمية سائر الكتب السماوية صفة الكلام
كتسمية بدن سائر الانبياء والاولياء في ظهور حقيقته بعين الاول في البدء
والوسط من القوس الظهوري وملائم ذلك الفرق عدم جواز الطهارة
عند مس حديث القدسي وعدم القول بكونه كلام الله وعدم اعجازية
الفاظ سائر الكتب غير القرآن ونسخها واداء واتم ملائم لذلك الفرق
وتحقيق حقيقة الكلام على ما يستفاد من كلام بعض المحققين من ان ما ظهر من
الكلام عن الانبياء عليهم السلام لو كان فيه عليه الفرق فهو حديث
القدسي وما ظهر في نشأة عبد الله الاحوال والاشتمال على موسى الطور
والبطون على السوية فكلام الله المحيط لجمع الاسماء بذاته الا انه لو كان
ذلك الاشتمال بالعروج الى قاب قوسين الوجوب والامكان الذي يكون
في بعين الثاني فهو واحد من الكتب الثلاثة التي غير الفرقان وان كان ذلك
بالعروج الى قاب قوسين الواحدية وهو معراج خاتم الانبياء عليه السلام
فهو قرآن وفرقان وهذا التفصيل وان لم يكن مناسبا لما نحن فيه
المقصود في بيان مسائل الكلامية الا بيان صفة الكلام بالتحقيق لا يتيسر الا
بذلك فاكون معذورا في التطويل وهو غير العلم اي معنى يحدث من نفسه
او الكلام النفسي لان المقصود بيان صفة الازلية وهي مدلول الدوال اللفظ

على ما سعاد من كلام السارح فى هدا الكتاب وفى سرح المقاصد واسما

اسماه العلم لا تصور ما للفظ حتى يحتاج الى بيان انه غيره فيكون المدعى

ان كلام النفسى غير العلم بحجة ان ما ذكر لا يفيد لمغايرة العلم للمعنى بل يفيد

مغايرته للفظ فقط لان فى صورة عدم العلم او العلم بالعدم ليس المتحقق

الا الكلام اللفظى فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال المراد بالكلام النفسى

ما يكون ضد سكوت النفس كما ان كلام اللفظى ضد سكوت اللسان ومدلول

الوضع الذى لهذا الخبر والامر الذى يبسط الذى اللفظ بذلك

الخبر اره يكون كلاما نفسيا او قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه

اعترض عليه بان اللازم المغايرة يعود من العلم دون المطابق كل

عاقل فى صورة الاخبار عن امر يتصور لما اخبر به وان لم يذعن

على ذلك اى الخبر عما لم يعلم مستحيل فى حقه تعالى وتقدس وقياس الغائب

على الشاهد لا يتم واجيب عن الاول بان هذا الرد من قال الكلام

النفسى فى الخبر راجع الى العلم العالم بالمتكلم وظان مراده العلم

المتعلق بالخبر من حيث انه خبر وهو لا يكون الا اذعانيا وفرع المدعى

من حيث انه من عين فيكون مراد المخالف يكون الكلام هو العلم فى الاخبار

العلم التصديقى فيكون المقصود سلبه لا سلب مطلق العلم نعم يتجه هذا الا هم

لو كان كلام النفسى مدلول العبارة ويكون دلالته دلالة المسمى بالموضوع

له اما لو كان المراد من النفسى هو القائم بالذات ودلالة القول

عليه تكون من دلالة الاثر على المؤثر على ما قيل فهمه فمحل كلام اذ لو كان



يكون لفظ مركب تام اذا تعلق خاص اذ لم يكن متعلقا بذلك الخبر واجاب
الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايرا للعلم في الشاهد كان
ايضا كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد و
الغائب ورد بان عدم الاختلاف غير مسلم بل اول مسئلة فالاولى
ان يقال في الجواب عن الاعتراضين بل الاعتراضات كلها بان الغرض
ممن قال بهما مجرد تصوير الكلام النفسي وبيان ماهيته على وجه يحصل التنبيه
بالاشارة عن اللفظي وغيره من العلم والارادة دون اثبات
الكلام اذ اثباته بمجرد النقل عن الانبياء ونحوه لذلك ما سمعت لا سبيل
للعقل في اثبات صفة الكلام كالسمع والبصر بل اثباته ايضا بالنقل
فقط اعلم انه قال المحشي يخطر بالبال ان الذي نجده من انفسنا لا يغير
بغير العبارات ومدلولاتها وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان
مدلولات الالفاظ مغايرة فليست ذلك غير مدلول اللفظ ثم كلامه
الظاهر ان يكون مقصوده الاعتراض على ما قالوا ان كلام النفسي هو
مدلول ذلك اللفظ فيمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون اعلى المراتب
التي يصل الى حد الاعجاز لا يكون الا ما عبر بعبارات القران ويكون
كلام النفسي باعتبار اشتماله على تلك الخصوصيات التي داخلة في الحسن المعنوي
الى الاعجاز لا اصل المعنى الذي يمكن ان يعبر بعبارات مختلفة مثل جاء موسى
وموسى جاء ، ولو سلم ذلك ما يعلم انه يسمع احدا الاول من سورة اذا زلزلت
تعالى هذا ما قاله الشارح العلامي وبعد التحقيق ظهر ان قول الشارح لزلة الا

زلزالا واوجب الارض اثقالا فلما جمع العلما قالوا اسدلبس ما عجا زالاان
مارد ما دادا والصم يصر مما لا يمكن انكار سل عن الانسان
وذلك ان كل من نامل الي كاية ذكر اللاية على سبيل التمثيل والا فلاتيحر
الكلام فيها ادمنه النداء والاستفهام والتحضيض والتمني والترجي لانه
نزل على لسان العادتهم يدل عليه بالعبارة والكناية او الاشارة
قال المحشي المسيح نور مرقده لا دلالة على معنى يحده المحرا و الامر بالكناية
بل بعبارة افادها الكناية ثم كلاية الظاان يكون مقصوده الاعتراض
على الشارح بان لا وجه لتقابل الكناية بالعبارة في افادة المعنى
فيمكن ان يجاب بانه سل لا يجوز الا سعال من الارقام الى المعاني
الا بواسطة مع انه يجوز ان يكون القائل باعتبار ان افادة المعنى
قد يقع بمجرد العبارة وقد لا يقع بمجردها بل يعاد بارداد الكناية الدالة
على العبارة وهو عبر الارادة اي معنى الذي يحده الامر عن نفسه
عبر العلم الارادة والي هذا الرد ما قاله المعتزلة ان ما قلنا له كلام النفسي
في الخبر راجع الى العلم العام بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور
وفي النهي راجع الى كراهة المنهي فلا شبهة ان مغايرة الاخبار للعلم
لا يعد مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام للارادة
مع ترك التعرض لمغايرة النهي بما تكرهه انما يحصل معرفة بالمقايسة لان
معرفة ان الامر قد يكون بما لا يريد يستدعي جواز كون النهي بدون الكراهة
او للاشارة الى صحة اندراجه في الامر بل انه يمكن ان يقال يجوز ان

يكون المراد

يكون المراد انه من البيان اقسام الكلام من الامر والخبر والاستفهام
وغيرها امور متعلقة بالحقيقة فاذا ثبت ان الامر والخبر والّا غير الارادة
او ان الخبر ليس يعلم ثبت ان الكلام غيرهما فانه قد يتوهم انها لا يدل
الاشياء ثم تعدد انه قال الفاضل المحشي واعترض عليه بانه لا طلب في هذه
الصورة كما لا ارادة فالموجود حقيقة والامر لا حقيقة والحق ان الامر
يعبر به عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة ثم كلامه ان الكلام
في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسي دون في التعبير عن الحالة المذكورة
ودعوى البداهة مكابرة على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعا
والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب ثم كلامه ثم تعدد انه
قد سلمنا ان المقصود من ايراد من قال بعينه الكلام مع الارادة في
الامر لا اثبات كلام النفسي مطلقا ويكفي لذلك كون المدلول الوضعي للامر
هي الصورة الذهنية التي للطلب وهذا مراد المحشي بقوله والتحقيق ان الامر
يعبر عن الصورة الخ اذ هو متحقق عند التعبير بصيغة الامر المستعمل للافادة
على المخاطب ما وضع اللفظ له لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له واستعماله
في المعنى وتحقق حقيقة الوضعية وذلك انما يكون بالتعبير عن الصورة الذهنية
وذلك لا يقتضي تحققه في الخارج بل يكفي تحققه في ذهن السامع بل وجود
استعماله لافادة احضار صورة الذهنية للمخاطب كاف وان لم يتحقق في
الخارج ما هو مصداق تلك الصورة بل وان لم تحضر في ذهن المخاطب
اما احضارها بذلك اللفظ عند المتكلم فليس بشرط اصلا كيف ويلزم احاله

الحر يعم لبس الثوب والمشط من اراد صيغته حصول فعل المأمور في الخارج
فما يكون غرضه اظهار شوق العبد على الخلق وبهذا الامتياز يتحقق حقيقة الامر لا بمعنى
اذ تحقق الحقيقة في الالفاظ ليس الا باعتبار استعماله فيما وضع له ليس ان
لا يقال احدى الالفاظ ليس الا باعتبار حما ربكادنه انه عالم يتحقق حقيقة
الخبر والاخبار فيما مع ان المجاز في كلام البلغاء والقرآن اكثر من ان
يحصى فيجوز ان يكون صيغته استجد واستعملا بغيرا عن الوجوب بالمجاز على
هذا الاستعمال حقيقة الامر فيما استعمل بطريق المجاز فسيم بحسب نفس الامر وان
لم يسم الرا الامام اعلم ان اعرض المحشي المسيح لورم فده لوجه اخر على ما قاله
المحشي بقوله لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمر
بما لا يريده ليظهر تمثيل فعذره لانه لولا انه يفهم من مخالفة امره انه خالف
ما هو يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته
ثم كلامه يجوز ان يكون ضربه للتأديب والله عليه لورم فده بحثه عليه
انه لو كانت حقيقة الامر مستلزمة للارادة يلزم ان يكون في الواجب الله
كذلك بما قاله الامام لا خلاف لاحد في ان الامر والنهي والخبر وامثالها
في كلام المخلوق وكلام الخالق بمعنى واحد فيكون ايمان الكافر وطاعة
العاصي مراد العموم الامر فيلزم التخلف بامل فيه علينا اسار اليه
الاخطل لا يخفى على المتأمل ان في قول الاخطل كما يجوز ان يكون الكلام
بمعنى مدلول اللفظ يجوز ان يكون بمعنى يكون صادقا على لفظ الذي
قائم بالفؤاد على ما هو تحقيق صاحب المواقف ويكون مراده بقوله وانما جعل

اللسان

اللسان على الفؤاد دليلا لان فعل اللسان دليل على الكلام اللفظي انه
دلالة الاثر على المؤثر وانه ما قاله الناطق بالصواب عمر الخطاب رضي الله
عنه اني زورت في نفسي مقالة وبالقول لصاحبك انه يحتمل الاحتمال لكن بل
الظاهر في الامثلة ان يكون الكلام معنى يصدق يصدق على اللفظ او اطلاق
الكلام عليه اظهر من معنى اللفظ   اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء
لا يقال الحجة على افادة الاجماع للعلم قول النبي وصدقه يعلم بالكتاب و
كذلك افادة تواتر النقل عن الانبياء بعد العلم يعلم من الكلام المعجز لانا
نقول يمكن العلم على صدق الانبياء بدلالة المعجزات اي من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم في الكلام ليلزم الدور وقد يستدل
ثبوت الكلام بدليل العقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم
التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي القادر العالم نقص والاتصاف
بالنقص على الله محال ونوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة لا حاجة
في ان الاية المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق
قال المحشي الخيالي قال في التلويح ثبوت الشرع اي الطريقة المسلوكة التي
يعظمها يتبع بامر الله به وما نهى عنه موقوف على الايمان بوجود الباري
تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بمعجزاته
ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلامه تدافع
ثم كلامه ووجه التدافع ان المستفاد من كتابه هذا ان الكلام يثبت
بالاجماع الذي دليل صدقه قول النبي لا تجتمع امتي على الضلالة وبالتواتر

من الانبياء وقول وطهم من امور السرعيه فيكون الثابت بالاجماع ولوكان

الثابت بالسرع فلا يجوز ان يكون ثبوت السرع موقوفا على الكلام والالزم

الدور يجوز ان يكون مراده بما في التلويح ان تفصيل السرع واثبات

مجموع المسايل السرعيه من حيث المجموع او كثير من احكام السرعيه كمسيلة المعاد

وعذاب القبر يتوقف على الكلام فلا يدا فعه توقف ثبوت الكلام على

صدق النبي الثابت صدقه بمعجزات غير الكلام وعدم ثبوت صدق النبي

الا بالمعجزه لا يقتضي ان لا يثبت صدقه الا بالكلام والتحدي به لا الزام

لا يقتضي التوقف فلا يحتاج الى الجواب بما قيل ان ما قاله في التلويح بنا على

المشهور لا على التحقيق ولا على ما قيل الثابت بالسرع الكلام النفسي وما يثبت

السرع به الكلام اللفظي التحدي به ولا الى ما افاده الاستاد بعد بعد ما

حيث قال لا يبعد كل البعد ان يقال في الجواب ان الثابت بالسرع انه

يتصف بالكلام على ما يحتج فيه وما يثبت السرع به كونه متكلما سوا كان

بطريق الاتصاف كما هو راي اهل الحق او بطريق الايجاد له كما زعم المعتزله

فكانه اراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالميه والقادريه والمتكلميه

على ما اتفق عليه الكل من المليين بما قيل فيه ثم كلامه حاصل كلامه بعد ما

ان ما جعله في التلويح مما يتوقف السرع عليه ليس صفه الكلام بل كونه تعالى

متكلما مطلقا اعم من ان يكون الكلام وصفا ام لا والمراد مما جعله

ثابتا بالسرع في مبدا الكتاب كون الكلام صفه لا يخفى ضعف القول

بكون ما هو في التلويح الذي اعظم كتب وقع عن الشارح في علوم الدينيه

وفي كلام الشارح لا يكون في المذكور فيه الا ما هو غير النفسي وانه الجواب عن
الآخرين انما يتم لو كان مراد المحشي بدافع ما في التلويح بما في هذا الكتاب
ما ذكره عندنا ذا الصفات وما جعله مطلوبا بالاثبات وهو ان له تعالى كلاما
قائما به تعالى ذاته واعتراض المحشي بدافع ذلك لما في التلويح بدفع
بالجوابين الآخرين بما يشبه الا ان الظاهر ان مقصود المحشي انه
يلزمه التدافع باعتبار ما قال في هذا الكتاب اي قاله لاثبات ادعاه
في المقام لوقوع الاجماع وفي الكلام التواتر من الانبياء اذ ليس المراد
ان كونه تعالى متصفا بالكلام او كلام النفسي مما وقع الاجماع عليه وتواتر
من الانبياء بظهور بطلانه كيف مع انه انكره المعتزلة ودعوى بالتواتر
من الانبياء فيه انه لا يليق من المصنف لان الاختلاف في التواتر عن الانبياء
في غاية الاستبعاد عن عظماء العقلاء من المليين وانه من المصرح
في شرح المقاصد ان التواتر والمجمع عليه ليس الا اصل كونه متكلما مع ان
في نفس عبارته في هذا الكتاب ام مانع من حمل ما ذكر في مقام الاستدلال
على كونه تعالى متكلما بكلام هو صفة له وقائم به او الكلام النفسي لا متكلمية
مطلقا وان كان نظرا الى الجادة على وجه الخاص به حيث قال اجماع الامة
بالتواتر عن الانبياء انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام ثم كلامه اذ حاصله كلامه ان اصل كونه متكلما يستفاد
من الاجماع التواتر عن الانبياء وكونه متكلما بكلام قائم به تعالى او الكلام
النفسي بسبب انضمام مقدمة عقلية هي ان المستحيل كون الشيء متكلما دون

قيام الكلام به اذ لو كان لم يكن المراد ذلك بل يكون المراد ان الثابت
بالتواتر انه تعالى متصف بصفة الكلام القائم به وهو الكلام النفسي فلا حاجة بقوله
مع القطع باستحالة التكلم دون قيام صفة الكلام النفسي فلا حاجة بقوله مع
القطع عنه به نعم ولعله اشار رحمه تعالى به بورود الاعتراض بقوله لا يبعد كل
البعد في اول الدرس وفي اخره لفظ تامل فيه قوله ولما كان في اللفظة
الخ قال المحشي المشتهر بزيرك زاده يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة
الكلام زيادة النزاع والخفاء وبعد اثبات المقصود من التفصيل اثبات كلام
النفسي ونفي كونه مخلوقا قائم كلامه   لو اراد انحصار المقصود في ذلك
فهو ممنوع اذ لا مانع من ان يكون الاشارة الى سائر الامور ايضا وان لم يرد
الانحصار فلا منافاة كونه زيادة النزاع والخفاء ايضا داعيا والحرص
العلة الغائية في كثير من المواقع يقال له داعيا وغرضا فان كان غرضه
بو زيرك زاده الاستفسار عن وجه تخصيص هذا الداعي بالذكر فنقول لا اشتراك
الاخرين فيه حصة بالذكر مع انه يجوز ان يكون المراد بالخفاء فيما هو المعنى
وهو النفسي   وفصل الكلام اي صفة الكلام او الشأن   من عدم
ما جاء الاتفاق بالعلم يحصل زيد مذهب الذي قصد رده ولم يتجه عليه النقض
بل علاوة نعم يتجه عليه ايضا ان اقتضاء حمل المشتق بقيام المبدأ لا يستلزم الا
قيام التكلم به لا الكلام الا يرى ان زيدا متكلم والتكلم قائم به والكلام
هو الاصوات الحاصلة القائمة بالهواء المسموع اللهم الا ان يقال ليس المراد
بالكلام الالفاظ المخصوصة من حيث المخصوص بل انها قائم بالمتكلم وهو معنى النفسي

الذي

الذی قیل ما یعم اللفظ والمعنی وقیل هو مدلول اللفظ وما هو ضد الآفه والسکوت
المعنویه نظرا ما یقال الفلان حافظ الکلام وفی قلب فلان کلام الفلانی
کما ان الکلام النفسی معنی ما ىىا ول اللفظ انه ضد الآفه والسکوت باعتبار
اللفظ والمعنی معا مع انه یمکن ان یقال هذا من مدعیات الفلاسفه التی
لا ىعاسل للاسلامیین الیها وسمی کلامهم فی امثال ذلک علی متعارف
البلغاء واستعمالاتهم اذ القران نزل بلسان اللغه وهم یقولون بان
زید صفه ىم   لا یخفی علی المتامل ان الاجوبه المذکوره وان کان
کافیه فی دفع السؤال لکنه ان اقتضاء حمل المشتق لقیام المبدأ لما سلم
قیام التکلم لا الکلام الا ان لا ىفع له فی اثبات الکلام النفسی القائم به
ىعع کیف الىس ان ما یصح ان یقال فی وجه کون القران کلام الله یصح
ان یقال فی وجه کونه تعالی متکلما وهو انه تعالی اوجده فی النبی او الجبریل
علیهما السلام من غیر مدخلیتهما واختیارهما فی ظهوره کما نص الشیخ فی
شرح المقاصد فی کون القران کلام الله   ضروره قال قیل الامتناع
لیس بضروری اذ لو کان من الاولیات لم یتصور الخلاف منه من العقلاء
لیس من جنس الحروف   یحتمل یعلل ان یکون مراده ان کلام الله تعالی
لیس فرد الجنس الحرف والصوت من مقوله الکیف الذی من جمله المقولات
للاعراض التسع التی من غیر قیام ما حد الکسعا ىحه علیه ان المار حد لیس
الکلام فلا ىىت المدعی واشار المحشی الی جوابه بقوله وهو التکلم وما
یستلزم قیام الکلام وهو المطلوب کلا نه اول ان یتجه علیه قیام التکلم بالشیء

ثم ان يكون مسلما بالقيام الكلام به لان التكلم هو تحريك اللسان على
وجه خاص يحصل بسببه الصوت القائم بالهواء الممنوح حال كونه معتمدا
المخارج وهو الكلام فيكون قائما بالهواء لا بالمتكلم يمكن ان يقال مراد
الاستدلال بالآيات والاحاديث الواردة بلسان اهل اللغة المدلول
اللغوية ومعانيهم ولا التفات الى التدقيقات الفلسفية وان المراد بالتكلم
ما يقابل بما يعم السكوت المعنوية فتامل عرض الخ اقول ليس بصريح
من الحنابلة الا انه من جنس الحروف وعلى تقدير قولهم بالقرينة فيجوز ان
يكون مرادهم نظير ما قال المحققون في كون العلم بالجوهر عرض ومع
ذلك يتحدان بالذات حتى قال العلامة الدواني ان ضرورة القرينة
من الخواص واللوازم الذهنية التي يكون للحصول في الذهن فيجوز ان
يكون مرادهم ان كلامه تعالى من جنس الحروف والمركب منها لكونهما
يتحدان بالذات ومع ذلك فهو قديم الخ هذا بالنسبة الى الحنابلة لان
الكرامية قالوا بالحدوث ولا يخفى ان هذا للاستبعاد الا انه ومما سلفنا
لك لم يكن وهم هذا محل الاستبعاد بل محل بحث بما قال الاستاد [illegible]
هو انما قال في شرح المقاصد هذا عند الحنابلة اما عند الكرامية فحادث
فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى على الاول مخالفة للبديهة وفي
الثاني للبرهان فلا عبرة لشيء منهما في كلامه وانما يكون المذكور في
الحاشية محل نظر اذ ظهر تفصيل الكلام في درس السابق ان القول بعدم
الكلام اللفظي ليس خلاف بديهة العقل بل ليس خلاف مقتضى العقل اصلا ثم قال

بعد تعوا نه مىعى النراع بىن اىل الحق والمعىرله وهو فى التحقىق لفظى وعاىدالى
اىبات الكلام النفسى وىفىه وان الكلام هو النفسى او المولف من الحروف
فلا نراع لاىل الحق فى حدوث اللفظى ولا للمعىرله فى قدم النفسى لو ىبت
على ما ىىضح . وما ىقل من المناظره بىن الامام الاعظم والى ىوسف
رضى الله عنهما سىه اشهر ىم اسىقر راىهما على انه قدىم ومن قال انه مخلوق فهو
كافر بالله العظىم ىنبغى ان ىحمل المناظره فى الكلام النفسى ىم كلامه بعد ىعوا ىه
وهكذا وقع فى شرح المقاصد الا انه لم ىذكر فىه ان فى التحقىق النراع
ىبحه على هذا الكلام امور منها ان الكلام النفسى على ما هو المستفاد من
كلام النفسى على ما هو المستفاد من الكلام الاكبر كالسنه وغىره وصرح علىه
بعد ىعوا ىه مدلولات الكلام اللفظى فالنراع فى ىبوت كلام النفسى لا ىصور
من ارىاب الاعىرال الذىن كانوا من حمله العقلاء الا ان ىقال النراع
باعىبار ان المدلول لىس قاىم بالله ىعالى ومنها ان عدم نراع اهل
الحق فى حدوث اللفظى محل منع مستندا بما صح من مبالغه الامام المكمل
احمد بن حنبل حتى ىلوح بما فصلناه سابقا على تحقىق صاحب المواقف بل الماتن
اىضا على ىفصىله ومنها انه لما كان المخالف ىافىا للكلام النفسى وىحن
مىىبىىن له فما الوجه فى القول بان النراع لفظى والجواب بان المراد ان
النراع فى قدم الكلام وحدوثه لفظى لا ىحسم ماده الاعىراض بما اشتهر
انه امىدا امام الجلال فى ىلك المسئله فى اىام دوله العباسىه ووقا
و وقعت المعارضات بىساد منهم كىىرا وما القوافى ىكاف روسا

كالشافعي والحنبل رضي الله عنهم على القول بالحدوث ونقل ان الشافعي لما ناظرها سابقا
صاحبه الاربعة حين جرى الكلام في الكتب الاربعة السماوية كل هذا الاربع
حادث ونقل انهم قبلوا الحنبل رضي الله عنه وفي الحاشين كانوا علماء مشجرين
بعدم تقرر محل النزاع وكون النزاع لفظيا مستعدا جدا على ان على تقدير
تسليم عدم النزاع في حدوث الكلام اللفظي لا محال لمنع النزاع في ان
الكلام الذي باعتبار نطق المتكلمة عليه بعينه حادث او قديم فيكون
النزاع معنويا وما نقل من المناظرة بين الامامين رضي الله عنهما ثم اشتهر
رابعا على انه قديم ومن قال انه مخلوق فهو كافر فالظاهر ان يكون المناظرة
باعتبار القدم والحدوث والمخلوقية حتى انتهى تقرير الرأي بالقدم وعدم
المخلوقية فيحمل كلام ان يكون مما ينبغي ان يحمل على النفسي بما هو مرضي السنة
بل ينبغي ان يحمل على ما استفاد من قول صاحب المواقف من كون الا
لفاظ ايضا كلام الله وانه قديم وان كانت القراءة حادثة لان امتداد
المخالفة منهما وبه على ان الاختلاف في امر فيه كمال الاشكال والقول
بقدم الكلام النفسي هو المعنى القائم بالذات ليس فيه الاشكال مثلك
المنافية بخلاف القول بقدم الالفاظ وكون الامام ابي يوسف ذاهبا
الى حدوث صفة الكلام النفسي بعيد اي معنى قائم بالذات قال الاستاد
بعد نعرافه اراد بالمعنى ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات ثم كلامه بعد نعرافه
نقل حمله على هذا بناء على ما هو المشهور بين الجمهور ويعلم من هذا الكتاب ومن
شرح المقاصد ان مرضي السنة ايضا ذلك والامتحوران يكون المراد بما يقابل

الذات

الذات لساول للكلام اللفظى انه مسا على ما هو النفسى واما كان النفسى
هو الساول اد على الاحصاص بالمعنى بحه امور سلفا الكلام فيه مع انه
انه بحه انه مح القول بكلامه اللفظ له تعالى اما بجر داته دال على المعنى
القديم الذى هو صفه الكلام فى الحقيقه حتى لو كان مخرع هذا الالفاظ غير الله
تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله كما هو المشهور من راى الاصحاب على ما سعاد
من شرح المقاصد واما القول بكلامه بما هو المرضى عند الشيخ فال
انه فى شرح المقاصد لكن المرضى عندما ان له احصاص اخر بالله تعالى
وهو انه احرع بانه اوحده اولا اى لا يكون معارنا بالكسب الخلق
واحساره الاشكال فى لوح المحفوظ بقوله تعالى بل هو قران محمد فى لوح
محفوظ اد الاصوات فى لسان النبى عليه السلام بقوله تعالى انه بقول رسول
كريم ثم كلامه فعلى الاول وهو ان يكون القول بكلامه بمجر داته دال
على المعنى الذى هو كلامه تعالى فى الحقيقه يلزم ان لا يكون الفرق بين القران
وتفاسيره العربيه بل الفارسيه والتركيه وغير ذلك وعلى الثانى فسحه
الاشكال بالفاظ الصادره عن صاحب نشه الجمع فى حال الجمع سواء كان
وليا او نبيا كالكلام المنقول عن المنصور الحلاج والحديث القدسى على ما قالوا
انه صدر عنه عم فى حال الجمع كما ورد حديث النبوى حال الفرق ولا يحه
شئ من الامور المذكوره على تقدير ان يكون المراد بالمعنى المعتبر
فى الكلام مقابل الذات حتى يكون الكلام مساولا للفظى انه كما لا يخفى
على المتامل المتذكر بما سلفناه عدم مطاوعه الالات اول هذا لطا

مخصوص بالمخلوق او يلفظ به ليس بآلة فالاولى ان يفسر بعدم الانقياد
بحسب الفطرة بان يكون غرض المزاج التشهي او ما في حكمه من لوازم التشخص
مستدعيا لعدم التكلم في وقت من الاوقات و بحسب ضعفها يعني ليس
عدم قدرته على التكلم مقتضيا من لوازم شخصه بمانع نحو ضعف القوى في
اوقات الطفولية ولذا التكلم بعد البلوغ والمتبادر من الفطري بحسب متفاهم
العرف ما يكون مقتضى التشخص ولوازمه فلا يتجه ما قاله المحشي المسيح نور مرقده
آلاته لعدم البلوغ فطري فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة
باختلاف التعلقات بان الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء خبر والى
آخر او قس على هذا اعلم ان الظاهر ان هذا اشارة الى جواب قاله عبد
القدوس بعد في الجواب عن اعتراض اورده الشارح واورد جواب
قاله ابن سعد حيث قال في المقاصد قال اعترض بان كلامه ليس بازلي لانه
لو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع ولذا
والاستخبار بدون المخاطب وكل ذلك عبث وسفه لا يجوز ان ينسب الى
الحكيم تعالى وتقدس ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي وغير ذلك وانما
يصير احد الاقسام فيما لا يزال بتم كلامه وتوهم ان مراده الشارح ذلك
كالعلم وسائر الصفات الا انه يتجه عليه ان قياس سائر الصفات قياس
بالمعارض لان انقسام الجنس الى انواعها ولا يجوز تحقق الجنس بدون نوع من
الانواع وفصل الشارح ذلك في المقاصد بانه واعترض عليه بان
وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وانه العرفي

العلم

العدم محال واحىب عنه بانه اراد به امر واحد بعرض له السوع بحسب التعلقات
الحادث من عىر ان ىتعدد فى هكذا فى المقاصد الا انه ىطاىره لاىىم الطمىنه
ىسلىم كون الكلام حىسا والامور السلىىه انواعا فلا ىحور ان ىكون التعدد
بالعوارض الا انه ىمكن ان ىتكلف بان ىقال وحاصل الجواب ان كان
جوابا عن الاعراض بان وجود الجنس من عىر ان ىكون احد الانواع
عىر المعقول اصلا الىس المراد ان الكلام هو الطبىعه الجنسىه المطلقه المتناوله
للاقسام ومع ذلك ىكون الكلام متحققا فى الازل دون الانواع
بل المراد انه امر واحد فى ذاته وحقىقه ىحصل التعدد فىه بالاضافه اى
الكلام الله تعالى كالماهىه لا بشرط شى ىتحقق بطرىق الحقىقه بالمخلوط التى
هى ملفوظا ومكتوبا ومع المجرده التى فى عالم القدس والتجرد الا انه ىطر
مثل الا فلاطوىنه لا المجرده التى لا وجود لها فى الخارج فاقول هذا انما
ىتم لو كان الكلام النفسى هو الذى ىكون التعبىر عنه بالالفاظ التعبىر بالاثر
لا بالدال الوضعى اما لو كان النفسى المدلول الوضعى للالفاظ كما هو المشهور
منهم فلا ىتم ذلك اد على هذا التقدىر لا ىصح الجواب بالقول بان التنوع
بالتعلقات الحادثه لان المدلول الوضعى للامر بالصلوه لا ىحتمل ان ىكون
بالذات واحدا بالخبر عن قصه ىوسف مثلا وىكون التغاىر بالتعلقات فان
قىل ىجوز ان لا ىكون المراد بما لا ىكون التعبىر باللفظ عنه بالاثر الا انه لا ىكو
ما ىكون التعبىر بالفاظه التعبىر عن المدلول الوضعى قلنا الظاهر ان هذا المحل
لو كان ىحىث ىكون ىسىه بالامر والنهى والخبر على السوىه حتى ىصح ان ىكون

تلك الأقسام بتفاصيلها فلا فائدة معتدة في الإثبات وإن كان له خصوصية
باعتبارها في الإثبات اعتداد فيكون كون نسبته إلى جميع الأقسام على السوية
مستبعدا بل مستحيلا ثم لو كان المدار على أن الكلام النفسي ما يكون التعبير بالقرآن
عنه تعبيرا بالإيزان فيكون تلك الخصوصيات التي تظهر عند تكلمنا من الآثار
والخواص التي تعرض لحقيقة الكلام النفسي عند ظهوره في ذلك العالم من
حيث تكلمنا وحدوث ظهور الخواص والآثار له بذلك الاعتبار فلا يحتاج
إلى القول بعروض التنوع بحسب التعلقات الحادثة لأن كلام الله والقرآن
مع تفصيله إنما يجوز أن يكون قديما كما هو الظاهر مما هو مرضي أصحاب المواقف
أو يكون اللفظية بالنسبة إلى كلامه تعالى من العوارض وإن كان
بالنسبة إلى كلامنا من حيث كلامنا من الذاتيات وعلى تقدير أن يكون
عموم لكون الملفوظة من الذاتيات إلا أن يكون الخصوصيات الشخصية التي
بها يمتاز الأمر من النهي من اعتبارات العقلية لا وجود بها في الخارج
وبذلك اندفع العلامة الدوانية ما قالوا في تكفير الحكماء في القول بأنه تعالى
ليس بعالم على وجه الجزئية بالجزئيات حيث قال العلم وجه الجزئية موقوف على
العلم بالتشخص الذي محض اختراع عقل فلا يكون سلب العلم بتلك الجهة من
النقائص بل القول بالعلم بتلك الجهة نقص لأنه خلاف بالواقع وتفصيلها
ذلك المقام غاية تفصيل رسالة مفردة ولعله بناء على ذلك لم يقل إمام
الحرمين بعروض التنوعات بتعلقات الحادثة وما في معنى ذلك حيث قال
ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد النقل بالتعدد بل التعدد



21 239

الاحماع على ىعى كلام ىا ن ودىم ولم ىمىع الىكلم ىالامر والنهى والحىر وعىرىما
لكلام واحدىم كلامه ولعل وحه معقوليه كلامه فى وحده الكلام ما ىفهم من
ىحقىق صاحب المواقف وىصلىاه وهو ان الكلام النفسى العام ىدا ىه واحد
فى دا ىه مع ىىا وله للفظ الا دله الداله على الحدوث ىحب حملها على حدوث
اللفظ دون حدوث الملفوظ ولا رىب فىه كما فى العام ىعىں الحافظ
ىعم الرىىا ىما ىحىل فى ىلعطا ىىرورىه عدم مساعده الاىام كلامه
فلا ىحىاح الى ما قىل فى المقاصد ىعد ىعل كلام الامام رضى الله عنه حىب
قال فىه والاقرب ما ذكره امام الحرمىن وهو ان ىىوت الكلام اىما هو
ىالسمع دون العقل ولم ىرد الا ىعل ىالىعدد ىل العقد الاحماع على
ىفى كلام ىا ن ودىم ولم ىمىع الىكلم ىالامر والنهى والحىر ىكلام واحد
فحكمىا ىاىه واحد ىىعلق ىحمىع المىعلقات كما فى ساىر الصفات وان كان
العقول قاصره عن ادراك كىه ىىدا المعنى ىم كلامه ادعى ىاىىفاه لا
ىحىاح الى القول ىان الكلام الازلى ذات واحده له ىعلقات ىىعدده
ولىس العقل قاصر عن ادراكه على ىوحىها وان لم ىعل ىىعدد المىعلقات كما
قالوا فى ساىر الصفات فقاس ىالمعاىراد لا ىفسده فى القول ىان ىا ىكون
ىىدا ء لادراك الاىىىا ء مىلا واحد ىحلاف القول ىكون الكلام امرا واحدا
قدىما الكلام ادم الكلام ىعنى المولف لا فى قدم الىكلم ووحدىه ىعنى
الىىعدا د اللفظ على لوحه الخاص ولا فى قدم لفظ واحد ىكون ذلك
اللفظ موضوعا لكل من الاقسام اعلم انه ىما حرراه لك ظهر ان مذهب

امام الحرمين اد ب الى التحقيق من مذهب ابن السعيد موافقا لما قال في المقاصد
والاوب ما ذكره امام الحرمين الا ان الظ في هذا الكتاب ان مرضيه
قول ابن سعيد حيث قال في الجواب عن الاعتراض فلما لم يثبت لما تصير احد
الاقسام عند التعلقات فيما لا يزال فيكون من كلامه في كتابه هذا مع
اللهم الا ان يقال بعيده السه على ما ذكره الامام الحرمين ان الكلام واحد
يتعلق بجميع المتعلقات كما يظهر مما نقلناه عن المقاصد فيحتمل ان يكون المذكور
في هذا الكتاب اشاره الى ما ذكره امام الحرمين فتامل ثم اعلم انه قال
الاستاد محمد تعوانه قال الامدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف
كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من الاقسام فاثبته
الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثير من القدماء مع اتفاقهم في
وصفه بذلك فيما لا يزال ورد عليه انه لو جوزوا كون كلامه الواحد متكثرا
وانواعا مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة
الى صفة واحدة بل في الذات بان يكون تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار
تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات فتامل ثم كلامه محمد تعوانه
لا يلزم لزوم ذلك لجواز ان المراد بالكلام الازلي المعدود
من الصفات ما يكون مبدأ تاليف الكلمات فيجوز ان يكون كل من الامر والنهي
من انواع الكلام الازلي بطريق الحقيقة ولذلك قال وغيره من الاقسام
ولم يقل من الانواع وكل من الصفات حقيقة مغايرة للاخرى بطريق الحقيقة
ومن الصفة عين نفسه لم يدع ان يعاد بات التي هي الكلمات كتفاوت بين

العلم

العلم والكلمة والارادة حتى يلزم من القول باتحاد الكلمات نوعاً القول
باتحاد العلم والكلمة والارادة نوعاً مع ان اثبات الكلام على ما يستفاد
من قول امام الحرمين وهو المرضي للسنة بمجرد السمع ولم يرد السمع بتعدده
بخلاف سائر الصفات ولعل الامر بالتأمل يكون للاشارة الى ذلك
لانه الليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه
مدخل في تحقق شيء وان لا يكون التعدد في صفة الله كما لم يكن في ذاته فاما القول
بوحدة الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة   انه لو لم يسلم كونه الليق
بكمال التوحيد بمعنى الذي لا يدعيه الا انه لا نسلم ان مجرد ذلك يقتضي لزوم
عدم التعدد والا يلزم ان لا نقول بالصفة لانه الليق بكمال التوحيد فان
قيل قد ولا ضرورة داعية اليه اذ لا دليل على ثبوت القول بتعدد الكلام
مسطور في اثبات الصفات دلائل بعضها قلنا نقابل قوله الليق بالتوحيد
بقوله ولانه لا دليل الخ فيه ان انتفاءه في نفس الامر ممنوع انه لو سلم
عدم الدليل العقلي فيه دليل العدم هذا انما يتم لو ثبت ان لا سبيل
اليه الا العقل ولو تم دعوى عدم دليل العقلي   فان قيل هذه اقسام
للكلام الخ اقول انما يتجه لو كان المراد بالكلام ما يختص بالتكلم لا النفسي
لانه مبهم صفة منافية للسكوت والآفة ان المراد بعض التكلم لان المراد به
على ما يستفاد من مما قال المصنف موافقا لما قالوا الكلام وهو مؤلف بالتأليف
الكلمات لا نفسها او معانيها ونص العلامة الدواني في شرح عقائده
صفة شخصية بسيطة لا تتصور فيه التجزي والتعدد والامر والخبر ليسا الا انواع

بالكلمة وانواع معانيها والاقسام فيه   فلنا الجواب الاول المراد بالكلام
كلام النفسي وكلام النفسي على ما هو المشهور والمرضي للشارح مدلولات
الفاظ القرآني بدلالة الوضعية فيكون المراد بالاقسام الاجزاء العقلية
او الطبايع الصادقة عليها ح لا تصور تحققها باعتبار ح منها الا بواحد
شخص مثل ام وهو ممتاز بالذات عن بعضي ازلا وابدا فلا يكون ان
لا يكون الامتياز الا باعتبار التدلي نعم يمكن ان يجاب عن اصل
الاعتراض في المقام بان ذلك الامتياز يجوز ان يكون بانتسابها
عن السمات التي قيل انها محض اعتبار او يكون بتلك الخصوصيات التي
لا تصور الوحدة معها من لوازم تكثرها وتعقلها اما بالله تعالى فلا
يكون اصلا او يكون من العوارض المنفكة الا انه لا يلائم عن حال الشارح
او مع ذلك لا وجه الا باعتبار عن قديم الا القاطع لا يصح منه الجواب بانه
انما يصير احد الاقسام عند التعلق نعم لو كان المراد بالكلام النفسي ما يقابل
الذات وما يدل اللفظ عليه دلالة الا على المشهور كما قيل يصلح الجواب للجواب
الا انه ليس مرضي للشارح قال المحشي المشتهر نور مرقده حاصل السوال
انه ليس مرضي للشارح قال المحشي المشتهر نور مرقده لا يمكن تحقق الكلام
بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلوه عنها اي عن كل منها في الازل
ههنا ابحاث الاول ان هذا السوال لا يختص بالكلام بل يجري في القدرة
والعلم وغير ذلك ثم كلامه اول على تقدير ان يكون هذا مقرر المعترض
ويكون ملائما بقانون المناظرة ولا يكون بكونه بعضي ارد باد مناسبة

في الكلام

الى الكلام فلما مما سلفنا ظهر ممنوعيه عدم الاختصاص اذا الكلام فى الكلام
معنى المتكلم لا التكلم فلجواز ان يكون المراد ان بعض المدلولات الوضعيه
الوايه التى هى كلام النفسى عند الجمهور على ما يستفاد من كلام السيد فى شرح
المقاصد او الدوال انفسها على التحقيق والبعض مما هو المصداق للحقيقه
الحرفيه فى عالم الملك امر وبعضها حرف ولا يعقل وجود الكل بدون جزء
من الاجزاء التى هى اقسام له ولا يعقل وجود ما هو فى حكمه بدون
ما هو جزء من المصداق للحقيقه فى موطن كما لا يمكن تحقق الكلى الطبيعى الذى
هو الانسان فى عالم الملك بدون الراس فلا يجرى هذا فى سائر الصفات
ولو سلم ان يكون المراد ان هذه اقسام لمطلق الكلام وانه
عالم لا تحقق له الا فى ضمن احد هذه الخواص فانه لا يسلم جريان ذلك
بجميع ما هو الشئ عليه فى جميع الصفات لما مر ان الكلام فى الكلام الذى
هو القران وهو المتكلم لا التكلم فلا يكون الكلام فى هذا الكلام معنى المتكلم
فى نفسه بخلاف العلم مثلا فان المراد به ما يكون مبدأ للظهور والعلم
فصحة الوحدة الذاتيه المنافيه للكثرة باعتبار الذات مجتمعا مع الكثرة
باعتبار التعلقات فيه لا ينافيه عدم صحة الواحدة فى الذات والكثرة فى
التعلقات فى المتكلم ثم قال نور مرقده والثانى ان ما ذكر من الاقسام
عرضيات للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها فدعوى انه يجوز ان يكون المراد
كونها اقساما للكلام الذى يحصل بتقسيم الكل الى اجزائه فاذا كانت اقسام
الكليه حادثه يمتنع وجود الكلام وهو الكل بدونها فى الازل فلا

كون الاقسام غير حاصر فلا يحتاج الى ما قاله بورمده في الجواب والجواب
عن الثاني بان الاقسام المذكوره على سبيل التمثيل فملخص السؤال انه
لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها
فكيف يعرى في الازل حال عنها ثم كلامه ثم قال بورمده والثالث
ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات
ازليه بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر
ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ
السؤال تسميه كلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج
عن هذه الاقسام والاجمل الاقسام انواعا لصفة شخصيه مما لا يعدم
عليه احد فلا يجري في سائر الصفات ثم كلامه لا يلزم ان يكون منشأ
الاعتراض تسميه اللفظي بالنفسي لان النفسي هو مدلولات اللفظي لو كانت
التي للالفاظ القرآنيه على ما هو المستفاد من كلامهم من ان النفسي مدلول
اللفظ بل الوضعي وليس المدلول صفه شخصيه واحده بسيطا لا يكون مصلحا لان
يكون بمعنى الامر والنهي اقساما له اذ مدلول الحمد لله رب العالمين قسم وجزء
من مجموع مدلول الذي للسوره الفاتحه كان اللفظ المجموع مركب
ليس ان لا يكون من الجائز ان يكون لفظ الامر والنهي جزئية وقسما
منه كذلك المعنى ويطلق لفظ الامر والنهي والخبر على مدلولاتها ايضا فيه نامل
نعم لا يرد هذا الاعتراض لو كان المراد بكلام النفسي ما يكون القران دالا عليه
دلالة للاثر على المؤثر الا انه ليس المستفاد من كلام الجمهور والله اعلم

كلام

كلام ما قاله بو رمرىده و الالحل الا قسام ا بوا عالصفه سحصه مالم بعدم
عليه احداى بوىهم ان الامر والنهى قسم من الكلام القدىم الذى صفه
له تعالى ماس من اقسام اللفظى بالنفسى لان الامر و النهى قسم من اللفظى
لا النفسى لان النفسى صفه سحصه كسوا دىحصه قامه بالاسود المسحص ولا ىتصور
كون الامر مثلا قسما من ذلك المسحص وانما ىكون ىاسا من الاقسام
اذ كون صفاته ىعه كصفاتنا مسحصا مسا بالاىعاق محل كلام اد قال كىر
من المحققىن ان وجود الذى هو عىن فى الواجب لىس مقىد بالطرىه كماىس
مقىد بالكلىه بل مىهما من مراىه السرله فىجوز ان ىكون صفه الكلام ايضا
كذلك وعلى ىقدىر ىعدده بالىعس لاىم امىاع ان ىكون له اقسام بمعنى
الذى قلناه لان القىصرى صرح بان الله تعالى قال ابراهىم كان امه لاىسمال
روحه على ارواح ما ىعه فاذا كان مس الجاىز ذلك فى الملكوىات فما
بالك بالجروىات فىجوز ان لا ىكون للىعس الجزوى و وحدىه معا عن
الاسىمال معنى ىطىق معه بالامور المىكىره فى الىاسوب بان ىكون لطر
الكلى الطىعى بالنسبه الى جزىىاىه مع كونه انه موجود بطرىق الحقىقه كما
الىس الله ىكل سى محىط فهم من ذاق ومن لم ىذق لم ىفهم واما فى
الاول فلا انقسام قال ىعمد ىعرانه اذ لا ىعلق فىه كما هو مذهب ابن سعىد
ولعل مىنى الجواب على هذا المذهب دون على مذهب الشىخ من ارىله
العلقات ىم كلامه لا كلام فى ىىمىم هذا الجواب على مذهب ابن السعىد
بل سىح انه لو كان المراد بالكلام النفسى المدلول بالازلى المدلول

بالوضع الا ان التحقق ان المستفاد من كلام الاكثر هو الثاني
الاشارة اي الاستفهام ذهب بعضهم الى انه اخبار فيه ان
الاخبارات متعددة فيكون منافيا للوحدة فلا مخلص الا بالتمسك بان التعدد
باعتبار التعلق اللهم الا ان يقال ان التغاير بالعوارض كاف في تعدد
افراد النوع بخلاف الجنس فتامل ذرد بما نعلمه الخ فيه ان المعلوم
هو الاختلاف الوضعي ومن الجائز ان يكون عن الاخبارات في كلام الله
مستعملا في الخبر لكنه والالتزام وان لم يستلزم الاتحاد الا انه يصلح
لكون المراد واحدا او سوقي السند به كاف لنا وانه اختلاف الوضعي
لا ينافي الاتحاد في المبدا ، والمؤثر وقد يعرف انه يجوز ان يكون دلالة
اللفظ على النفسي دلالة الاثر على المؤثر لا الموضوع على الموضوع له
وما سلمه فيه قال قيل الامر والنهي يدون الخ هذا باعتبار ما قال في
الخبر اشارة الى ما ذكر في شرح المقاصد هذا دليل ما قال للمعتزلة على ان
الكلام ليس بازلي وخلاصته انه لو كان ازليا لزم الكذب في مثل
انا ارسلنا نوحا وعصى فرعون واما ما قال فيه في الامر والنهي مما
قاله في المقاصد في الوجه الرابع الا انه قال فيه في بطلان الخبر انه انه
اخبار بلا سامع وهو سفه ولعل وجه تغيره الى ما يلزم في الوجه الثالث
اوانه وفيه اشارة الى ان رجوع الكل الى الخبر لا يعدكم لبطلان
الاخبار اعلم ان عرضه اسفار اعتراضات اورد في هذا المقام
والاقعد الجواب عن السؤال الاول بان الاخبار والامر والنهي من

مسببات التعلق وليس التعلق في الازل لا وجه قوي بهذا الاعتراض ولهذا
قال الشيخ وان لم يحمله الى قوله فلنا ان الخ قال المحشي المسيحي نور مرقده
والجواب الحقيقي عن شبهة الشبهة ان الشبهة انما تلزم في الكلام اللفظي دون
النفسي ثم كلامه المقابل للفظي على ما يستفاد من الاكثر المدلولات
الوضعية التي للالفاظ القرآنية ح لا فرق بين اللفظي والنفسي في ورود
الاعتراض للزوم الطلب في مدلول الامر والاخبار عن وقوع امر مع
عدم وقوعه في مضمون الخبر فلزم السفه والكذب نعم لو كان المراد
القائم بالذات لا اختصاص له في نفسه ولا في دفع الاعتراض بمقابل
اللفظي على ما فصلنا الكلام فيه في مقام نقل اصل ما نقل عن صاحب
المواقف فيكون انباء عن هذا الوجه حمل اللفظي مقابلا للنفسي واما
لم يتجه هذا الاعتراض اي لزوم السفه والكذب في الكلام النفسي
وانما المتناول اللفظي ايضا لان وصف الكلام ح ايضا بسبب التعدد
والتجزي فيه بذاته وتحققه في موطن الحروف التي هي موطن الاصلي للصفات
بل التعدد والتكثر بظهورها في عالم الملك وباعتبار هذا الظهور لا يلزم
السفه والكذب لتحقق المامور والمنهي عنه ووقوع مضامين هي مصداق
الاخبار قبل ذلك قال الامر في الازل ايجاب اي مثلا فلا يتجه انه
قد يكون للندب بل قد يكون للاباحة لا للايجاب تحصيل المامور به
في وقت وجود المامور يعني ان العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
في حال العدم دون على تقدير وجوده بان يكون طالبا للفعل

غير شيء حد لشيء بوجوده في المستقبل وكذا الاخبار بدون المخاطب
ليس بشيء بهذا الاعتبار قال المحشي المشهور ربما يقال كما يمكن ان يجاب
بان الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور
وصيرورته اهلا لتحصيله اي وقت تمكن المأمور تمكن على ذلك يمكن
ان يجاب بان الايجاب عين تعلق الامر فلكن الامر قديما والتعلق حادثا
عند وجود المأمور به واهليته والرجل يحتاج في امره الى تقدير فهو اولى
الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في امره الى تقدير
فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجود الابن بعدم
وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود سفه والله تعالى
مدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تعالى
الا في الازل لامتناع قيام الحوادث بذاته الاقدس ثم كلامه
الامر بالقول في قوله تعالى قل اعوذ سوطلب قول الخاص عنه عليه السلام
اذا كان واقعا في الازل فهل يتصور ان لا يتحقق التعلق اللهم الا ان
يقال المراد بالتعلق ظهور دلالة لفظ القران عليه الا انه لا يخفى ما فيه
من لزوم القول بحدوث الامر والقران ومن لزوم نحو العبثية بطلب
القول عن المعدوم وان لم يعتبر ذلك الطلب في الازل بعبارة فيكون
هذا الجواب في الحقيقة جوابا لا يليق القول الا بالاضطرار ولا حاجة
الى ذلك اذ يتم الجواب عن الاعتراض بالامر ايضا بان الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة بالنسبة الى الله تعالى وصفاته لتنزيهه عن الزمان فالاو

ان يقال

2444

ان بقال الشارح بدل لفظ الاخبار لفظ الامور فى الجواب لكون
اسمل واحصر واسلم فكفى وجود المامور فى علم الامر قال بعد آ
ريد ان وجود المخاطب لتوجه الخطاب انما يلزم فى الحسى واما
فى النفسى فلا بل يكفى فيه وجود العلمى ثم كلامه لعله اراد بعد
بعوانه بقوله ريد الاشارة الى ان ذلك المعنى ليس ظاهره من العباره
الا اننا حملنا على ان مراده ذلك ليكون فى كلامه اشارة الى جواب
آخر ايضا فلا يتجه ان هذا جواب اخر ولفظ العارفى قوله فيكون مشعر به
على جواب السابق والجواب السابق لا يختص بالنفسى اذ على تقدير كون
الكلام الكلام اللفظى لو كان الامر فى الازل انما ليحصل المامور به
وقت وجود المامور لا يلزم السفه كما اذا قدر الرجل الخ قال بعد آ
معنى كما فى طلب رجل لعلم ولده الذى علم انه سيولد بعد فوته بالا
لهام و باخبار المخبر الصادق بانه سيولد ولد بعد موته فيقول لمن حضر
عنده انى امرته ان يشتغل بتحصيل العلوم بلغ اليه امرى هذا لا شك
ان الحاصل عنده حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما فى خطاب النبى
عليه الصلوة والسلام بالاوامر والنواهى لكل مكلف يولد الى
يوم القيمة فلا يتجه ما قال الفاضل المحشى بان هذا عزم على الطلب لا حقيقة
فلا شك فى انها سفه ثم كلامه بعد بعوانه وانما قيد بعد بعوانه قول الشارح
رحمه الله قدر الرجل بما فى ذيل يعنى لان امر ولد القرضى بالحقيقة سفه
ظاهر الا ان بعد العلم بوجود الولد من قول المخبر وغيره فليس كذلك

ولعل هذا اعتراض المحشي على ظاهر معا دعبار ه قدرمع ا ىه على تقدير ان
يكون المراد ما فسره بقوله يعني الح فقيه ان حقيقه الامر في اللغه حقيقه الطلب
واستعمل في لسان الشرع في الايجاب والندب والاباحه بشرائط يفصل
في مقامه بعدم لزوم السفاهه مع عدم المامور مسلم عن الشارع
لان افاده الايجاب والندب والاباحه في حال عدم المامور باعتبار
اوقات وجوده ليس سفها عن غير الشارع فليس تحقق حقيقه الامر باعتبار
من الاعتبارات التي فيكون في المعنى عزم على الطلب ووصيه
لا امرا ولا نسلم ان تعال لمطلق ها يكون المطور ان يقع غيره امرا والا
يلزم ان يكون كثيرا من الزجر والوصيه داخلا في الامر فتامل ولما صرح
الح محل كلام ان يكون الوجه ذلك والا لكان الظاهر ان يقال
وهو القران لان كونه كلام الله قد علم من السابق المقصود على ذلك
الوجه النسبه والاعلام بكونه قرانا ومسمى به فلا وجه لجعل القران موضوعا
وكونه كلام الله محمولا والصحيح لا وجه لازدياد قوله غير مخلوق واتضح
لا فايده في تطويل الكلام بقوله وهو مكتوب في المصاحف والمسموع
بالاذان والمقروء بالالسنه وليس وجه ربط على حمل الشارح اولم
يقل احد بان الكلام النفسي يكون مخلوقا وان الدال عليه ليس مكتوبا وملفوظا
واول الوجه في ايراد قوله والقران كلام الح ان المستفاد لح من كلام
الاكثر ان الكلام اللفظي حادث وله لم يساعد كسره صرح المعص بان
القران غير مخلوق واشار الى دليله بقوله كلام الله وزاد قوله مكتوب

في مصاحفنا

فی مصاحبا الى لكون مصصا و ماكدا بان المراد بان عدم محلوقيه كلام
اللفظی لخصوصه كما ان السابق لسان الكلام النفسی فيكون كلام الماتن
فی هذا المقام موافقا لما بعلنا من صاحب المواقف و لا مجال للمصنف
ان سكران ما حملنا عباره المتن عليه اظهر مما حمل عليه الشارح و وافقه
جميع المحشين و مما فصلنا قول صاحب المواقف يظهر للمتامل المصنف ان يسلم
الاقوال قوله فيكون حمل كلام المص على ما حملناه مع اظهريته اسلم ولا
تكرم من عدم حمل احد الى اليوم على ذلك على بطلانه لا بيان سعلانه
تعالى فی اصدار الامور فتامل والمنصف ولا نظر الى القائل فان
كلام الحق قد يظهر من السحر القران كلام الله تعالى الى قوله لهو كافر
بالله العظيم الظ من الحديث ان القران الذی هو الكلام الله لشيوع
اطلاق لفظ القران فی اللفظ ولان المحتاج الى التاكيد بما يه يلائم ان
يورد بعباره داله على القسم هو اللفظی اذ النفسی كسائر الصفات فيصصه
بالذكر والتاكيد فی سلب محلوقيه بتلك المبالغه ليس بظاهر فتامل كما ذهب
اليه الحنابله قد قرر ان ليس ما قالوا ببعيد عن الحق بالتحقيق وقد ذكر
جهلاء بالعقد محلوقيه قال بعض بعض ايه كفی شاهدا على جهلهم ما نقل على بعضهم ان
الجلد والعلاف ازليا وعن البعض الآخر ان الجسم الذی كتب به القرآن بالنظم
حروفا و وقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
ثم كلامه فی كون كلام بعض من طائفه مطلقا محل تامل قال العلامه
الدوانيه قلت فكما انهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع العلاف

ثم كلامه أول وجه القرآن ظاهر وهو أن الإشارة إلى الكتاب والمجلد ليس
عين الإشارة إلى المكتوب الذي هو كلام الله تعالى بخلاف الجلد والغلاف
قالوا إن نسبة الحدوث إلى ما لا يكون غير المكتوب ولا يكون منفكا في الإشارة
رعاية لكمال الاحتراز عن انتساب الحدوث إلى كلامه تعالى والمكتوب الملفوظ
كلام الله تعالى وجعل الإشارة عليه عليهم رؤية نور المكتوب بحيث لم تر الجلد
والغلاف بالغيرية بل اضمحل في نور المكتوب ما غايره فكما كان من الجائز أن
يقال حين الإشارة إلى بدن النبي عليه السلام مع لباسه هذا هو الذي كان نبيا
وآدم بين الماء والطين يجوز أن يقال للمجلد وما له الغلاف أنه كلام الله
وليس الغلاف والجلد غيرا لعدم الانفكاك فيجوز أن يكون القول بعدهما بذلك
الاعتبار   أو عنادا قال بقدم تعوذاته على ما شهدت به البديهة حيث قالوا
الأصوات والحروف المرتبة كلها مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة
في الأزل قائمة بالذات الله تعالى ثم كلامه بعد تعوذاته وأول ذلك الريب
ناشئ عن نقصان الآيات التي تواترها فالمسلمون أن الآيات حادثة وأما
المؤمنون فيجوز رديها ولما لم يعص بتمام الكلام بتفويت الحافظ لذلك
الريب فالأولى أن لا يعصى كلام الله تعالى من حيث إنه كلام الله وفي ذلك
مع قطع النظر عن وأما ذلك الريب كما لا يخفى على المتحدثين المصنف
مسألة خلق القرآن بهذه العبارة لا يلائم لمذهبنا الذي هو عدم خلق القرآن
بل يلائم للاعتزال الآن وجه أشار إليه آخر واستعمله إذ يصح أن يراد أن
الطائفتين تتحاشيان عن خلق القرآن غاية الأمر أن يبحث أحدهما بطريق الإيجاب

دل

وبحث الآن يطرق السلك وسد النظر ما سمعت في كتب الكلامية بحث وجود الذهني

مع ان المتكلمين لا يقولون بوجود الذهني والاصحاب لا يقولون به قدم مرارا انهم

مشى على ظهر صاحب المواقف ودليلنا ما مر انه يثبت الخ فان قيل يكفي

قوله تمام ما ذكره الطويل فلما الكفاية ممنوع لجواز ان يكون المراد بتمام ما مر في

مقام الاستدلال ولم يذكر فيه انه يمتنع قيام اللفظي به تعالى ولا بد من

ذلك ههنا وعلى تقدير الكفاية ممنوع بان يكون المراد المذكور مطلقا الا انه

لم يذكر مجموع ما يتوقف عليه الاستدلال ههنا في مقام واحد بل وقع في

موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف

بالكلام ووقع في موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته فلا يلزم عدم

الاكتفاء ويمتنع قيام اللفظي حادث فالمتم بعد ما استفاد من كلام صاحب المواقف

او ما هو قريب منه من التأليف والظاهر اراد بالتأليف مجرد الجمع وبالنظم

الجمع على وجه يكون المجموع مرتب المعاني ومناسبة الدلالة على مقتضى الطبع

ووجه كونهما من سمات الحدوث على ما قيل استدعاؤهما توقف الكلام باجزائه

فيكون محتاجا جاز بانه ان كون الاحتياج مستلزما للحدوث مطلقا وان

لم يكن الغيرية ممنوع كيف والتسلسل صفة العلم مثلا محتاجا الى الذات ولو قيل

ان الوجه هو استدعاء النظم ان يكون البعض فيه موجودا فيلزم سبق العدم

فيه وحدوث الجزء مستلزم لحدوث الكل فيمنع ذلك في صفاته تعالى وان

كان مقطوعا لا بها التسلسل من الزمانيات او لان ذلك النظم يجوز ان يكون

من العوارض التي تكون لازمة في تكلمها والا ترال والتنزيل قال

ثم بعد انه لعل المراد بالانزال نقله عنها الى السماء الدنيا بل انزل الجسم
الحامل وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى السماء الدنيا
بحفظ الحفظة وكتبة ثم انزل منها بلسان جبرئيل منجما فحسب
المصالح في ثلث وعشرين سنة ولاخفاء في امتناع نزول معنى القديم القائم
بذات الله تعالى بخلاف اللفظ لكن نزوله بمحله الذي هو الجسم الحامل له ثم
كلامه ان في اللوح النقوش الكتبي لا الالفاظ بل في السماء الدنيا
ليس لها الا اللفظ فيكون هذا الحديث مشعرا بان مسمى الكلام في الكلام
ونزوله على القول بجواز حقيقة واحد مسماه بالكلام يكون متحققا بالتنزيل
في المظاهر الصورية كنقوش الكتبة فيكون مال التحقيق راجعا الى ما حققه شرف
الملة والدين الزردي في حلله والى ما هو قريب منه فان اردت التفصيل
والتوضيح فارجع اليه فلا مع ان يكون تلك الحقيقة في العالم الجبروت
ويكون من الصفات الذاتية فيه لتلك في بعض المراتب النعتية الناسوتية
على الترتيب المذكور في الحديث فيكون القول بامتناع نزول معنى القديم
النفسي محل كلام على ما حققه صاحب المواقف وصرح بانه مساوق اللفظ
والمعنى مشيا على التحقيق المذكور او ما هو قريب منه نعم لا يجوز ذلك على ما هو
المتعاصم من النزول عند ارباب الظاهر الا انه على ما هو الظاهر القول بنزول
الالفاظ من اللوح غير معقول اذ قد سبق انه لا يمكن تحقق اللفظ في
اللوح مما يمكن لا وطئه فليس مقتضى كلام ارباب الظاهر القول بنزول الالفاظ
لانه بالحقيقة معقولا لان الالفاظ لا تبقى زمانين بل لا يجتمع وجود جميع اجزاؤه

فى زمان

فی زمان فلا یکون فاله سهل فی زمان اخر فما بالک بالنسبه الی الشخص فیکون
القول بزواله باعتبار المثل ای فرد آخر من ذلک الطبیعه و یقال للفرد
الثانی عین فرد الاول عند اهل اللغه وارباب اللغه فح لیس مستحیل
القول بزوال الصفه الذاتیه فی شیء آخر بان یتصف شیء آخر مثل ما یتصف
به الذات و بفرد آخر للطبیعه التی اتصف الذات بها کیف یکون مثل
ذلک مستحیلا مع استحاله التخلق باخلاق الله بل وجوبه والتشان یقال
فی العرف من یعلم علم عن شخص انه علم علمه بالمثل و الصف وکونه عربیا لانه
مسلزم لان یکون موضوع العرب ومصنوعه اول فیه انه یجوز ان یکون
الواضع هو الله تعالی الا ان بالهام او غیره یصیر معلوما للعرب و بهذا
القدر یسمی له عربیا فصیحا قال نور مرقده لانه یوجب ان یکون کثیر الاستعمال
حادث فکذا موصوفه لان محل الحادث کثیره الاستعمال لیس من الموجودات
الخارجیه فلا یکون علی الحقیقه حادثه الا انه یمکن ان یقال ما قالوا فی کون
محل الحادث حادثا من لزوم قدم الحادث او حدوث القدیم لا خصوصیه
له بما یکون الحال موجودا فی الخارج حتی لو کان الحال یجب ان لا یکون المحل
خالیا عنه یلزم احد الامرین سواء کان الحال من الموجودات الخارجیه او
الامور الاعتباریه العقلیه واذا لم یمکن ممالا یجب ان لا یکون المحل خالیا عنه فیکون
محل الحادث حادثا بالمحل منع وان کان الحال من الموجودات الخارجیه
وفیه ان الاعتبار العقلی سیما خصوص الاستعمال لکن یجب ان لا ینفک عن المحل لان
باختراع العقل المحل یکون خالیا عنه عند عدم الاختراع والقول بلزوم

مثل الزوجية للاربع وعدم الانفكاك بمعنى انه ليس زمان لا يكون فيه صحة
استعداد ذلك وصرح بذلك الفاضل العلامة الدواني في حاشية
التجريد وايضا بحثه ان الفصاحة لا بد من ان يكون مستعملا في السابق ولا ثم
ان يكون ذات ذلك الكلام في نفسه وباعتبار كونه كلام الله ومتكلم به
تعالى قديما معجزا فلا يلزم قدم كونه معجزا لانه تحدى بالقياس الى المتحدى
ومحل الحادث حادث ثم كلامه لا نسلم ان يكون ذلك حجة على الحنابلة
ايضا فلا نسلم ان يكون كونه معجزا حادث لان كونه معجزا عبارة عن
كون الكلام في البلاغة بحيث يخرج لانسان بل الحكم مطلقا عاجزا عن الاتيان
بمثله وحدوث الانسان بل الممكن لا يستلزم حدوث ذلك الوصف من
الكلام الذي لا يمكن الاتيان بمثله للممكن وحدوثه بالنسبة الى المتحدى لا يستلزم
حدوثه في نفسه لان حدوثه بالنسبة الى المتحدى لا يستلزم انه ليس مسلما
الا بمعنى ان يكون وصف عجز المتحدى حادثا وهذا لا يستلزم حدوث ذات
المعجز بل وصف اعجازه بما يتعلق بكونه معجزا ولو سلم حدوثه اللغوي
عند التحدى الا انه لا يلزم منه ان يكون محلا للحادث لجواز ان يكون عدميا
ومحل الحوادث العدمية لا يجب ان يكون حادثا والا يلزم حدوثه تعالى
لحدوث صفاته الفعلية والاضافية كالخالقية والرزاقية فالاولى ان يقال
لان المعجزة صدرت عن النبي لاظهار النبوة والصادر عن الحادث حادث
نعم يتجه عليه ايضا ان المعجزة يجوز ان يكون اظهاره على الخلق لا نفسه كما قالوا ان
الصفا كلم الحصاة ليس معجز للنبي لان جميع الاشياء مظهر لذاته المقدسة

بالكلام

مالكلام الا ان سماع الخلق كلا مها معجزه والى غير ذلك مما قالوا من
كونه منقسما الى السور والايات وكونه ذا مقاصل فيه امرا عتبارى
على الحكايه او ول قد اشرنا الى ان كل من المذكورات لا يجعل حجه على الحكايه
انه لا انا قائلون بحدوث النظم اى الكلام اللفظى قد سلفنا ان الاول
الى التحقيق فى تحقيق الكلام را ئيل السنه من السبع وغيره من المتقدمين قول
صاحب المواقف وزعمى ان عبارات المقصد انص طاهر فى موافقه فلانهم
قوله انا قائلون بالحدوث على اطلاقه فالجواب بعدم تمام الحجه عليها الا
على اطلاقه فالاولى فى الجواب ان يقال ان امور زعمهم انه انها مارات
الحدوث بعد حدوث القراه لا المعز وقائل والمعتزله بما لم يمكنهم الح
لتواتر النقل عن الانبيا واجماع الامه على انه تعالى متكلم بمعنى الايجاد
الاصوات والحروف الح فيه انه بل ليس مخالف لما هو مذهبهم فى خلق الافعال
وانه يلزم عليهم جواز القول بكونه تعالى متكلما بمثل قولنا زيد قائم بل التموجات
والحشونات التى تظهر عن السفهاء والفرق بين الالفاظ والاصوات
فى الايجاد بحكم الا ان يقولون ان التكلم بالالفاظ القرانيه ممن كاظهر عنه الا
ليس بطريق الاختيار والعادة خالق لافعالهم الاختياريه وان
لم يقل يحتمل ان يكون المراد سلب القراءه عنه تعالى ويحتمل ان يكون عين
اللوح الاول سوالا بعد على اختلاف بينهم فى الايجاد اذ ذهب بعضهم
بالايجاد فى اللوح وبعضهم فى لسان النبى عليه السلام انت جريان المتحرك
من قامت به الحركة الح قال نور مرقده وكون المتحرك من قام به الحركة بعد

لا نوجب ان يكون المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المكيف في الهوا ولا يلزم
من اطلاق المتكلم السايغ في هذا المعنى صحة اطلاق الاشد والمتحرك ونظاير
مما عليه تعالى لان ليس حال ما عدا المتكلم من نظايره مثله ثم كلامه
بل ليس ط ان المراد بيان وجه تصحيح لان تعبيره اسل اللغه لا الموجب العقلي
واهل اللغه لا يفرقون بين المتكلم والمتحرك المراد بهما ما قام به هذا الاوصاف
وكون المتكلم محصل الكلام في المحل دون المتحرك من التدقيقات الفلسفية التي
لا التفات لاهل اللغه بل المشايخ ايضا اليها لان الشرع ورد بلسان
اللغه لا على التدقيق الفلسفي لان قليل من المخاطبين يكون اللايق بحالهم
ان يتكلم معنا على التدقيق والبلاغه ان يتكلم على قدر عقول الناس
والاصح انصاف فيه انه ان كان المراد وقوع تلك الاعراض
صفه له تعالى حقيقه لكونها قايمه بها كما هو المتبادر من عبارت الانصاف
ومن عبارته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فظاهر المنع لظهور ان جواز
كون المتحرك من اوجد الحركه لا يستلزم ان يكون الله تعالى متصفا بها لجواز ان
لا يكون الحركه قايمه به تعالى بل ط انه يمتنع ذلك وان اراد صحة اطلاق
لفظ الاسم من الفاظ وضع لتلك الاعراض فعلى تقدير تسليمه فيجوز ان
يكون الاطلاق جايزا الا ان عند المعتزله ايضا ان كان اطلاق لفظ
موهوما لما فيه النقصان فلا يجوز الاطلاق عند عدم وروده في الشرع
واطلاق ما اشتق مما وضع الاعراض كالاسود لو هم الاتصاف بها
وهي صفات الاجسام التي هي المحدثات وورد الشرع باطلاق المتكلم دون

في محل

في مثل الاسود والابيض مع انه بحث لفظي لا يناسب مباحث مسائل الاعتقادية علية
الاعراض المخلوقة الخ الظاهر ان المراد انه لو لم يكن المتحرك مخصوصا
بما قامت الحركة بل يكون من اوجد الحركة انه متحرك كالزم كذا الكلام لظهور
ان ما قامت به الحركة لا خلاف انه متحرك وهذا الاعراض المخلوقة على اصل المعتز
لة من كون العباد خالق افعالهم والا فالكل مخلوق الله تعالى ومن اوى
سه المعتزلة اي للمعتزلة سنه معدوده بعض اصحابها ادى من الثاني
وتلك السنة واحدة من ذلك الصفة الاولى ولما كان وضع الرسالة
على الاختصار اشار الى واحد من اول سنها واحال ما سوى سائرها
على ذلك ولا يصح ان تعالى لم يرد سنة هو به اخرى مقامها لانه بعض
طرق مع انه يمكن ان يكون تلك السنة هي الاوضح بالنسبة الى سائر السنة
القوية و يكون في عنوان من اول السنة اشارة الى ذلك اذ قد تعالى سدا
من الرجال اذا كان من جملة العقول وله تخريج على الثاني فاول لكون
محل الكلام ما قاله نور مرقده اشار بكونها اولى الى وجه تخصيصها لذع
وذلك الوجه انما هو ترك كلمة من قالا ولي ان تعالى واول سنة المعتزلة
لم كلامه نور مرقده ووجه كون ما قاله نور مرقده محل كلام انهم سنة
قوية عن تلك السنة فيكون الاولوية محل كلام لان الحمل على ما لا يكون
محل كلام الاولى اكثم معترفون على ان الى اخره فلهذا محل نظر
لان ابا حنيفة رضي الله عنه واتباعه متفقا على ان القرآن اسم لما نقل الينا
سوى البسملة في اوائل السورة فلتا هذا هو المشهور من مذهبه اما مذهبه

رضي الله عنهما وان لم يكن جزء من السور الا من القرآن لان مثله تعالى وانه
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم جزء من القرآن بلا نزاع وما في اول السور
فنفيها بحسب غير اصحاب البلاغة وارباب اللغة مع انه ليس يعرف اصل
السند اذ ما يقال له القرآن على جميع المذاهب هذه الامارات التي للحدوث
مثبتة في سواء كانت البسملة التي في اوائل السور جزءا او لم يكن
واشار الى الجواب بقوله وهو الى آخره قال المحشي المسيح نور مرقده والجواب
منع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا مجازا فان قيل مدار الجواب على ان
كونه مكتوبا في المصاحف مثلا مجاز والاشارة اليه فكيف يكون اشارة
الى الجواب قوله المكتوب الخ بل هو ما يقال الشبهة اشبه فلما اشار الى الجواب
بقوله وهو غير حال فيها ثم كلامه [illegible] ثم ان يكون مراد المص الاشارة
الى ذلك لو اراد ان يكون مراده ان الكلام هو المكتوب والمؤدى
وغير حال فيها بطريق الحقيقة الا ان الكلام ليس بحال في واحد
منها بان يكون اللسان آلة اللسان مثله محلا له بان يكون
قائما به الكلام ويكون اللسان متصفا له والا يلزم ان يكون
ما في المصاحف والقلوب غيره بل ما في لسان الآخر ايضا
يكون غيره وليس كذلك بل مطلق يكون موجودا مع جميع
المحال المذكورة اي المصاحف والالسنة والقلوب والاذان
بطريق الحقيقة بل يمكن توحده دون تلك المحال ايضا من الازل الى الابد
وحاصله ان كلام الله تعالى يجوز ان يكون حقيقة مطلقة مساوية للفظ

في المصاحف مطلقا حقيقة
ونسخ اللفظ الالهي
الدال عليه
حقيقيا صح

والمعنى ملكة

والمعنى وتلك الحقيقة غير حالة في محال مخصوصة كالمصاحف والالسنة بخلاف
كلام البشر فانه الذي يتخصص بمحال مخصوصة فيكون عرضا مخصوصا يحدث
بحدوث المحال ونظير كلام الله المعلومات الكلية كالحيوان فانه حاصل في جميع
الاذهان ومع جميع الافراد بطريق الحقيقة ونظير كلامنا العلوم العلم
بالفرس من الحيوان مثلا فكل علم محتاج الى محله المخصوص فقد حصل
في شرح حديد البحر بوجه ان الحاصل في الشيء غير محتاج اليه كالحاصل في
الزمان بخلاف القائم بالشيء لان المحل مقوم لما قام به ثم اعلم ان
زعمي ان من انصف عن نفسه يحكم بان المراد المص في هذا المقام ان
المراد بالكلام مطلق يتناول اللفظ ايضا بالحقيقة كما يستفاد من كلام
صاحب المواقف لا ان يكون مراده ان اطلاق الكلام بل القرآن
على اللفظ بطريق المجاز كما لا يخفى على من توجه الى عبارة المتن عاريا
عما هو المسموع له من طريق المشهور لما سلفنا ان قوله القرآن كلام الله
غير مخلوق صريح في ان المراد بالقرآن معناه المشهور لا الكلام المعنوي
الذي حمل عليه الشارح والظاهر لو كان المراد الاشارة الى ما قاله نور
مرقده في توجيه كلام الشيخ بان مراده ان كونه مكتوبا بطريق المجاز
يوهمه قوله غير حال فيها لكان الملائم ان يقول وهو غير حال في
المصاحف والالسنة والقلوب والاذان من غير التصريح بقوله والقرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق واراد قوله وهو مكتوب في مصاحفنا
محفوظا في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسمو [illegible] اذ هذا لانه احصر واسلم

والطهر فتأمل والصف ولم ستطر الى من قال بل مكنوب قال الاستاد

بعد تعراته الكتابه بصوير اللفظ بالنقوش المخصوصه هى الحروف المكتب فى

المصحف هو فالمصور والمنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقرو

والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظى بطريق

الحقيقه من قبيل صفه جرت على من هى له وعلى النفسى بطريق المجاز

وعلى صفه جرت لا على من هى له هذا ان فسر القراه ذكر اللفظ واما

ان فسر بذكر الشئ فالمقرو هو المعنى دون اللفظ ثم كلامه هكذا

قالوا جميع المحققين الناظرين فى هذا المقام الا ان على ما خطر ببالى فى

حمل كلام المصنف ههنا ملايما لقول صاحب المواقف وفصلناه على

تفسير الاول ايضا اطلاق هذه الاسماء على الكلام النفسى ايضا بطريق

الحقيقه وايضا اقول محل تأمل ان يكون الكتابه تصوير اللفظ والا يلزم

ان لا يكون الكتابه اسقاس الحروف بدون ملاحظه اللفظ كما كتب بالتقليد

فتأمل وتذكر اى باشكال الكتابه قال الاستاد بعد تعراته يدل

على ان المكتوب هو النقوش وليس كذلك بل اللفظ والحق ان

يقال بالفاظ وحروف كما قال فى عديله الا ان يراد بالمكتوب

المثبت تأمل ثم كلامه على تقدير ان لا يكون بمعنى مثبت بل يكون بمعنى

تصوير اللفظ بالنقوش الا انه يجوز ان يكون مثل كتب بالعلم ومن

البين ان كون الكتابه تصوير اللفظ باعتبار ايراد الاشكال الكتبيه لا

باعتبار دات اللفظ وا ان يطلق مع عدم تحقق اسقاس

الكتبه

الكسبة بل باعتبار تصور كيفية التموجة الهوائية وايضا يمكن ان يقال لم لا يجوز
ان يكون بناء كلام الشارح على ما هو المرتضى له في تعريف الدلالة بالفهم
وان كان صفة الفاهم الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فعلى
تقدير ان يكون الكتابة بمعنى تصوير اللفظ بالنقوش فالتصوير المذكور
يجوز ان يكون صفة النقش والشكل ولعل لفظة تأمل في عبارة بعد
تعقراته اشارة الى جميع ذلك بالفاظ مخيلة قال يوز مرقده الكلى ولي
اي تصور دمنه للكلام التحقيق الذي يذكره في الموجودات
الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن بالفاظ المخيلة كلامه
يعني ان يقال القرآن هو اللفظ الموجود في الذهن فلا يكون وجوده
في الذهن الا تحقق الالفاظ المخيلة الا ان فيه ان بنيته على التحقيق
لا يفيد في دفع الاعتراض على الشارح الذي يقال على ذلك التحقيق
فالاولى ان يقال في الجواب رعي النسبة ما هو المتبادر من المحفوظ
في عرف اللغة التي بناء كلام المشايخ في الاكثر عليه اولا يقال حافظ
القرآن الا من حفظ الالفاظ المخيلة ولا يقال حافظ القرآن لمن يذكر
معنى القرآن ووجود الذهني في التحقيق مذكور هي المقصد الاصلي هو الوجود
العيني والوجود اللفظي فاذا كان اطلاق الحفظ على مجرد تحقق الذهني
الذي للمعنى مخالفا للسان العرف فالاولوية ممنوعة قال يوز مرقده محل
تأمل مع انه يجوز ان يكون المراد بالا[illegible]هان المشاعر كما يلايمه لفظ
الجمع حتى يتناول الخيال كيف لا [illegible] او الظاهر انه ليس بداخل

فی العىى و اللفطى والحطى فلا ىدان ىكون داحلا فی الدهى على انه ىمكن ان
ىقال على المحشى المىبحر نور مرقده على زعمكم قوله المكىوب فی مصاحفنا الى
قوله لىس فىها لرد من اسىدل ىحدوث كلام الله لكونه مكتوبا ومحفوظا
ومقروا ومسموعا بانه لىس ىحال فىها بطرىق الحقىقه والاسىدلال
بالحدوث بالمحفوط فی القلوب التی هی الفاظ المىحىله اطهر من الاسىدلال
بالمعنى الحاصل هی الصور طاهر وحقىقه الى قوله ىحىب بوصف طاهر السوق
ان ىكون مراده ىحقىق جواب المص فىحه علىه ما قاله المحشى ان هذا جواب اخر
ثم كلامه لان جواب المص على ما حمله الشارح ان المراد ىكون القرآن
هو المكىوب والمقرو مىلا بالمجاز او دال معقود مسموع وطاهر حاصل
هذا التحقىق ان القرآن ىطلق بالاشراک على المعنوى واللفطى واثبات
المقروىه والمسموعىه وىطرىهما على القرآن باعتبار احد معنىىه وهو اللفظى
اشاره الاىساد ىعىد ىعفراىه الى الجواب ىماهو محصوله ان المقصود الاصلى
من هذا التحقىق تحقىق جواب المص ومحصله انا اذا وصف الكلام النفسی
ىماهو من لوازم الحدوث من المقروىه والمسموعىه وعبرىهما فنا لمجاز
باعتبار انها احوال له باعتبار وحوداته المحازىه من الدهنى والحسانى
واللفطى والحطى ثم محصول كلامه ىعىد ىعفراىه فحاصله انه فصل المقام ىذكر
ان بعض الاحوال كالعدم وامثاله للنفسی بالحقىقه وبعضها للفطى بالحقىقه
لىىضح المقام عاىه التوضىح وط [illegible] ىكلاه المحاز من اىبات احوال الدال
على المدلول ولكون اس [illegible] اب آخر وهو ان القرآن مشترک

252

بأن النفسي و اللفظي و اثبات المروية و امثالها مما يدل على الحدوث باعتبار
اللفظي و العدم و امثاله باعتبار النفسي و كون التحقيق اشارة الى جواب
آخر لا ينافي لان يكون المراد تحقيق جواب المص ثم اعلم ان بعد جواب
فصلناه قال الاستاد بعد تعقيره اطلاق القرآن على المخيلة و الاشكال
لم يبق قط فلو حمل على ما الظاهر لزم القول بالاطلاق عليها ثم كلامه لا
يخفى ان سوق كلامه بعد تعقيره ان على وجه آخر في دفع اعتراض المحشي
لو صح ان هذا انما يتم لو كانت العبارة محمولة على ظاهرها و لا يجوز الحمل
عليه لكمال ظهور لزوم ان يكون اطلاق القرآن على المخيلة و الاشكال
صحيحا و لم يبق قط فاقول لا نسلم لزوم ذلك لانه لو لم يحمل على ما هو عين
جواب المص لا يلزم ان يكون الاطلاق عليها لجواز يكون المراد ان
للقرآن اذا وصف بما هو من لوازم الحدوث فالمراد به اللفظي بقرينة قوله
و حيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات و المخلوقات يراد به الالفاظ
غاية الامر ان يكون من مواقع ارادة اللفظي بقرينة قوله و حيث
موقع اورد في مقام الوصف له مثل المكتوبة و المحفوظة و لو سلم ذلك
فلا نسلم انه لم يبق اطلاق القرآن عليها كيف الم يسمع حافظ القرآن و كاتب
الوحي و كاتب القرآن مع ان المحفوظ هو الصور الخيالية و المكتوب النقوش
كيف اليس المرجع كلام الله و القرآن في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
و الممسوس هو اشكال الحروف و لذا [illegible] بر عامس المحدث للمصحف و يجوز
قراءته و يدل الدلالة الواضحة [illegible] اطلاق حالة الشاد او المخيلة كما في

العدم يلزم ان يراد النفسي
اذا وصف بما هو من
لوازم حـ

ولىا حعطت القرآن او الاىكال المىوىه كما فى ولىا ىحرم للمحدث القرآن
لا ىعال ىحور ان ىكون من قىل المحار لانا ىعول ذلك فى الحعىعه الكلام
بالمىع على سىد المىع على انه ولو سلم ان ىكون الاسىدلال باعتبار
فىكفى للاسىدلال على الاطلاق هو الط وعىد سلىمه الظهور لاىحور المىع
وحود فى الادهان اى ىصح ان ىعال له وحود فى الادهان ولو بالمحاز
كوحوده فى اللفظ الخط فلاىحه ان اكىر المساىح لىسوا العاىلىن على وحود
الذهنى ولا ىحىاح الى ان ىعال المراد الوجود العلمى وهى على ما فى
الاذهان اذ حاصل ىعمد ىعرانه هذا ناظر الى ان الالفاظ موضوع تصور
علمىه كما هو مذهب محعق الرازى دون الامور الخارحىه كما ذهب الىه
ىم كلامه ىم عند الشارح العلامه الوضع للعلم وعند الشىه للمعلوم الا انه
ىحوز ان ىعال للمعلوم من حىث المعلومىه ان له وحود فى الذهن
ل ىلوح من ىحعىق الىىه حدىد التحرىد ان الحاصل فى الذهن و الموحود
الذهنى لىس الا المعلوم والعلم عرض هو موحود فى الخارح فان قىل ما
معنى العول ىدلاله ما فى الادهان هو المعلوم على ما فى الادهان باعىىار حواز
ان ىصىر الشئ باعىىار حصوله العلمى ىسىىا المعلومىه لىفسه باعىىار ىحعفه فى الخارج
او المعاىر الاعتبارى كما فى الدلاله ولعل فى ىوله ناظر ىحو اساره الى هذا الحواب
لما كان اح هذا حواب الاسوال معدور وسواه لو كان النفسى اىضا
كلاما فما وحه ىحصىص الا[...] اللفظى حىث قالوا الكلام هو
المكتوب فى المصاحف [...] من امور ىعىصى الاختصاص

ى الاعىان مع وحدتهما
فلما ىحوز ان ىكون العقول
بدلالة ما م

وحاصل

وحاصل الجواب ان تخصيصهم اللفظي بالذكر لكون الموضوع في علم الاصول
هو الدليل والدليل هو اللفظي فيه هو اللفظ الخ اي المنظور اليه اولا
هو اللفظ الدال لا المعنى غرضه ائمة الاصول الى قوله وجعلوه الخ اي لما
كان غرضهم في الاصول بالذات متعلقا بالكلام باعتبار انه دليل
ومدلول باعتبار اللفظ لا بمجرد المعنى القائم به تعالى بل ان يكون القائم
به تعالى دليلا او كون المعنى كلام الله تعالى ومعتبرا فيه مما لا اختصاص له
بالاصوليين فعرفوا بما ليس الا من صفات الالفاظ مثل المكتوبة في
المصاحف وجعلوه اسما للنظم والمعنى لا لمجرد المعنى قال عصام
الملة والدين نور مرقده لا يخفى ان التوجيه بما ذكر دفع للجعل
فالاولى بعدم الجعل على التعريف اقول حمل ان يكون المعنى هو الاولى ح
بعدم الجعل لان المتبادر كتب الكتابة والاعراض للمخالف مانع
من كتب الاصولية في مقام تعريف الكلام بالمكتوب في المصاحف
او ما تواتر النقل بما بين الدفتين وامثالهما من امور لا يمكن ان
يكون وصفا للمعنى القائم به بل يكون وصف اللفظ المركب من الحروف
وجعلهم القرآن اسما للنظم انما يستفاد من تعريفهم لا غير فهذا الاعتبار
لا يكون الاولى بعدم الجعل على التعريف بل الاولى هو العكس مع ان
ان النكتة علة مصححة لا علة موجبة وانما طبقه والجعل ورد الضمير
الراجع الى الاصوليين ا [illegible] ان القرآن والكلام بالحقيقة
واولا وبالذات هو المعنى ا [illegible] وقع في كتب الكلاميين الا

بحث الاصوليين لما كان من حيث انه دليل من الادلة الاربعة التي هي موضوع علم الاصول هو النظم
الدال لا المعنى العام بل اطلقوا اسم القرآن وكلام الله على النظم لا المعنى اي من حيث الدلالة على المعنى لا
بمجرد المعنى وانما لم يقل اولا من حيث الدلالة لا بمجرد المعنى بل قال اولا وحملوه اسما للنظم والمعنى جميعا
ثم قال في تفسيره اي من حيث اشارته الى الواقع في الكتب هو الاول لا ان المراد على ما هو المعنى
ووجه كونه مرضيا ان الدليل عند الاصولي هو المفرد الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم بالمطلوب ولما
كان كونه حجة الصادق من عوارض الدليل كذلك كونه دالا على المعنى المخصوص من العوارض وعلى
ذات النظم المشروط بالدلالة على المعنى يصدق انه مما يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله وعلى هذا التقدير
يجوز ان لا يكون المنقول في الكتب مرضيا وعلى تقدير ان يكون مرضيا يكون المراد باعتبار
النظم كالجزء في حالة الاحتياج حتى لا يجوز سقوطه في كونه دليلا وان جوّز الامام سقوطه في
حق جواز الصلوة ثم يجوز ان يكون مراده من العامة ان اطلاق اللفظ ايضا كان مجازا فيكون مجرد النظم
ايضا دليلا وبما فصلناه المقام لا احتياج الى القول الذي استفاد من قول عصام الملة والدين
نور مرقده ولا يتجه عليه ما توجه اليه قال حيث قال اوّل عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لكن لا يساعد هذا التاويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة
العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة
ولهذا اجوز القراءة بالفارسية على ان كلا من النظم والمعنى ركن لازم ثم كلامه نور مرقده
او على تحرير ما ليس المقصود منه التاويل الذي يتجه عليه ان المستحيل هو الاستعمال فيهما اما استعمال
اللفظ في معنى وضع للمستعمل على ما وضع له اولا وان كان وضعه للثاني بملاحظة وضعه
للاول خلاف فيه ولا يلزم الا ذلك [illegible] بعد تسليم ان يكون المراد ذلك التاويل
فلا يتجه انه لا يساعده ما في كتبهم [illegible] المراد كما في الكتب ان الكلام والقرآن

عند الاصولي موضوع لما لا يحتمل الا لكون المعنى مقصودا منه ويكون من احتمال سقوطه كما في
الصلوة وعند الامام فلا يكون مجرد النظم دليلا في مادة من المواد عند عامة المشايخ
اما عند غيرهم فلما كان النظم ايضا معتبرا فيجوز ان يعد مجرد النظم في امر الصلوة دليل الوجوب
ويكون معناه هو المدلول والمطلوب ثم اعلم انه قد يمكن ان في ايراد لفظ الجمل اشارة
الى ان دلالة على المعنى لا مجرد المعنى لا اختصاص بالاصولي فلا يتجه ما اورده بعض الفضلاء انه
على قوانين الشرع من حيث الدلالة الخ فعلى هذا يلزم ان لا يكون نظم القرآن بالنسبة الى العوام قرانا
ولا يجوز صلوتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلوة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم ثم كلامه
والا لاتجه ما سلف لان اعتبار الدلالة في القرآن في عرف اهل الاصول انما اعتبار العلم
عرضهم هو بيان حال الاربعة باعتبار الدلالة على المعنى فلا يستلزم الاعتبار مطلقا فلا يلزم عدم
قرانيته بالنسبة الى العوام والمعتبر في القراءة قراءة ما قاله الفقهاء قرانا ويجوز ان يقولوا مجرد اللفظ
قرانا مع ان القول بمعنى الاصوليين بالمكتوب في المصاحف وامثاله من غير اعتبار المعنى واحدة يدفع
اعتراضه بعض الفضلاء انه ويفهم منه ان القرآن هو اللفظ واعتبار المعنى لحصول معرفة حصول العلم منه
بالمدلول ولا يخفى ان محل نظر ما يستفاد من كلامه بعض الفضلاء من احوال الصلوة يقتضي ان
يكون قرانا وليس كذلك اذ جواز الامام مع ركنه القراءة بالفارسية ولم يذهب احد الى ان
يكون القرآن عربيا وان عين ذلك النظم القرآني الذي تواتر انما يكون قرانا وان كان عربيا وفي له
المعنى فلابد ان يحمل جواز الصلوة باللفظ ابدو مع وجه المعنى لا يستقر على ان لا يكون المعتبر في القرآن الدلالة
على المعنى على انه يمكن ان يقال عدم الدل[illegible] الى العوام الا عدم تحقق الشرائط ثم وتحقيق
ان المعتبر فيها النسبة الى الفهم [illegible] المعتبر الفهم دون الكون بعسر يمكن ان
يقال اول ما جرى الاستاد بعض [illegible] الدلالة كون الشيء بحيث اذا اطلق

[illegible]

فهم من المعنى عند العلم بالوضع ولا شك أن هذه الجهة بالنسبة إلى العوام حتى الصبيان متحققة لكن في الاسكاك

على من يجوز الصلوة بالفارسية تأمل ثم كلامه ذهبت عليه أن الشيء في الدلالة أعني الفهم وشدة التدريس

أعني الكون والتصحيح على هذا القول إنما يكون لازماً للتصحيح على القول بالفهم صفة الكلام بظهور

نظم الكلامي بطريق الجمعية فيكون محل تجويز أن يقال مسموعه ومسموعه إلا أنه أورد وجه المنع أن الكلام

الحوار العادي وصفة بحصة قائمة به تعالى يحكم العقل باستحالة مسموعيتها وهو اختيار الشيخ أبو منصور

ولعل وجه اختيار الشيخ الصادق ذلك لأنه تعالى وإن كان متعالياً عن الاتحاد إلا أنه في عالم الحكم

العادة بتعطيل اسمه هو المستند للأسباب ومدار أحكام الشرعية والثواب والعقاب على ذلك

معنى قوله تعالى أورد بالدعاء أبداً على أن ما ذكرنا بدأ أن يكون معنى الآية ذلك ومعنى أنه

لم لا يجوز أن يكون المراد مسموعية كلام الله على الحقيقة بناء على التحقيق الذي سلفناه مرة بعد مرة

موسى ع قال نحمد بعفوه أنه فإنه قيل لو كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه

فكل واحد منا سمع من جوانب ما يدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عم باسم الكليم فأجاب أنه سمع

صوتاً من غير واسطة وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو الحسن الأشعري

الغزالي وقيل الوجه أنه سمع من جميع الجوانب أما اختيار الإمام الغزالي أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف

كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود

حتى الذات والصفات على خلاف العادة ثم كلامه نحمد بعفوه لا يلزم أن يكون على مذهب

من يجوز تعلق الرؤية بكل موجود لجواز أن لا يكون مخصصاً فإنما ورد به الكل إلا أنه يكون

فلا ملائم به كلام الذاتي لحصول الرأي ... الإطلاق مناسباً للكلام الإطلاقي بطريق ما يسمع في

النوم والخلسة كالمنامات والمجردات ... في غيرهما ونحو ... الأمر المشهور أنه ع سمع

بواسطة الغار والشجر إلا أن يقال المراد ... عليه للتوسط عادة ولذا قال الشيخ بلا واسطة

الكمال

السر الخ

إلا أنهم كيف يقال مرادهم المعنى من اللفظ أو كيفية

الموانع لا يمنع أن الشيء إنصافاً فإن الأمر

المعنى نفسه ثم تأمل إنما يقال إلا أشكال الكوارد الصلوة

ووقع على معنى في كلمة إن عند الصرف أو الاستغناء

كلمة والسر يجوز أن يكون يعلل الأمر وقع الشرع ومقام

مقطوعة ويكون إلا أنه ... من أمره

بالفارسية ووقع للعشر ... وإن كان إن ... أنه

مثلاً إنما ... تأمل ... نحمد بعفوه

قرآنه يا آية الى ... فلا ... بلفظ ... كلامه منه

محمد بعفوه ... القاصد الأشعري ... عليه السلام

من معنى وهذا ... على ...

إلى ما هو أي ... الكلام ... إلى تصفيف

منهم يمكن أن ... يقول بقدر ... الخ

يمكن أن ... أصلاً على ... عنه

لا يلس عليه إلا أن ... المسموع عنه

في الكلام ... سمع الأول ... وعن ... جعفر ... الكلام

والمراد ... بل صفة الكلام ... على ...

أو على ... العقل ... ما كان ...

أو ... كمال ... أنه ... مساو للغط

في كلام الله ... كلام ... تجميعه

والمعنى م

الكتاب والملك لم يتجه على ظاهر التوجيهات الثلاث ان دعوى ان يسمع الكلام بلا واسطة او من
جميع الجوانب او بلا كم وكيف مخصوص بالموسى لا يخ عن شيء اذ في بعض الكتب حال السمع على وجوه البلاغة
سائر الالفاظ في اللوح ولم يكن اتحاد سائر الالفاظ في لسان النبي عليه السلام عنه تعالى بلا واسطة
وان كان مجازا بان المراد بالاختراع ليس الا اتحاد الذي لا يكون احداثه معارا اخبار
غيره تعالى وكسبه فيكون كلامه في كتابه واحد الا ان ما في هذا الكتاب اخصر واسد
واسلم فليس معنا واحد اي ليس القول لمجاز بالحقيقة بل بالمجاز على انه ولو سلم ان
المراد بالمعنى الكلام النفسي الذي يسمى اللفظ والمعنى سواء هو ذات الكلام الالهي
من حيث هو هو كما هو تحقيق العاصي ومراده بالكلام اللفظي بشرط اعتباره
ملفوظا ومقروا فيه تامل بل الحق فان قيل ملاحظة المناسبة انما هي
في المنقول دون المشترك فلما لم لا يجوز ان يكون مراده انه لابد
من تلك الملاحظة في المنقول دون المشترك لا انه لا يجوز
تلك الملاحظة مع انه يمكن ان يقال لم يرد ان
الوضع للفظ لعلاقة دلالة على المعنى بل
ارادان المثبت بالذات سواء المعنى لا التعا
الى اللفظ ووضع اللفظ له وتسميته
باسم خاص هو لفظ الكلام الله
لكونه دالا على المعنى
تعالى اعم


195



195

~~ਪਾਰਿਸਭਾਗ~~

੨੪੮

[illegible]

